Hannah Arendt

CONDIȚIA UMANĂ

COLECȚIA PANOPTICON

Idea Design & Print
Editură

Casa Cărții de Știință

Cluj, 2007

HANNAH ARENDT
CONDIȚIA UMANĂ

Traducere de
CLAUDIU VEREȘ și GABRIEL CHINDEA

Idea Design & Print
Editură

Casa Cărții de Știință

Cluj, 2007

Hannah Arendt
The Human Condition
© The University of Chicago, 1958

© Idea Design & Print, Editură, 2007, pentru această ediție.

www.ideaeditura.ro

REDACTORI DE COLECȚIE
Alex. Cistelecan
Ciprian Mihali
Ovidiu Țichindeleanu

REDACTOR
George State

CORECTOR
Vasi Ciubotariu

TEHNOREDACTOR
Lenke Janitsek

COPERTĂ, CONCEPȚIE GRAFICĂ ȘI TIPAR
Idea Design & Print, Cluj

ISBN (13) 978-973-7913-53-1

NOTA TRADUCĂTORILOR

Ediția englezească folosită la traducerea *Condiției umane* a fost Hannah Arendt, *The Human Condition,* The University of Chicago Press, Chicago & London, 1958.

În cuprinsul acestei ediții există numeroase citate sau expresii în alte limbi decît engleza, dintre care o parte însoțite de traducerea autoarei înseși. Drept urmare, ne-am abținut de la traducerea originalului grecesc, latinesc, franțuzesc sau german al acestor fragmente, preferînd să ne folosim de traducerea deja existentă, pentru a rămîne cît mai aproape de intențiile, de limbajul și de conceptele autoarei. În schimb, în cazul expresiilor sau al citatelor străine lăsate netraduse în ediția englezească, am tradus în românește direct originalul, marcînd intervenția noastră cu paranteze drepte. (Citatele din limba germană au fost traduse de George State, căruia îi mulțumim.) Tot între paranteze drepte am trecut explicațiile sau completările pe care le-am adăugat ori de cîte ori am crezut că este nevoie de o lămurire sau de o întregire a textului.

Cît privește traducerea cărții propriu-zise, există o alegere care trebuie semnalată și explicată ca atare: e vorba de felul în care am hotărît să îl redăm pe *work,* care împreună cu *labor* (muncă) și *action* (acțiune) reprezintă un concept fundamental al *Condiției umane*. Dificultatea traducerii a venit din semnificația complexă pe care Hannah Arendt i-o conferă lui *work:* distins de *labor,* termenul este, pe deasupra, polisemic, desemnînd, pe de o parte, activitatea de producere a unui obiect, iar, pe de altă parte, rezultatul unui asemenea proces, adică obiectul însuși. Din păcate, nu am reușit să găsim în românește un echivalent unic și lipsit de echivoc, care să cuprindă în sine amîndouă înțelesurile. Astfel, pentru *work* luat ca activitate, cuvîntul românesc cel mai potrivit ni s-a părut a fi *lucru*. Într-adevăr, lucrul *(work)* se deosebește de muncă *(labor),* fiind, de asemenea, corespondentul grecescului *ergazesthai,* al latinescului *facere* sau *fabricari,* al franțuzescului *ouvrer,* sau al germanului *werken,* de care Hannah Arendt amintește explicit. Totuși, produsul lucrului, care în englezește poate fi desemnat tot prin *work* și care este echivalentul grecescului *ergon,* al latinescului *opus,* al franțuzescului *œuvre,* sau al germanului *Werk,* nu poate fi exprimat în românește prin *lucru* fără un anume echivoc. În plus, este cu neputință a mai folosi *lucru* atunci cînd e vorba de *work of art,* care, pentru Hannah Arendt, reprezintă însă forma eminentă în care se poate întrupa rezultatul activității productive. În schimb, varianta cea mai convenabilă în ultimul caz ar fi *operă*. Dar, etimologic, *operă* nu are nicio legătură cu *lucru*. Mai mult, *operă* ni s-a părut prea pretențios pentru a desemna produsul meșteșugarului și cu totul nepotrivit pentru a numi rezultatul activității gîndirii divine, respectiv actualitatea pură, pe care Hannah Arendt îl are de asemenea în vedere atunci cînd vorbește despre *work*. Iată de ce am hotărît ca pentru produsul lui *work* să ne oprim la românescul *lucrare,* rămînînd ca *lucru,* cu care este atît de înrudit, să se refere la *work* ca proces și activitate.

Claudiu Vereș și Gabriel Chindea

PROLOG

În 1957, un obiect născut pe Pămînt şi făcut de mîna omului a fost lansat în Univers, unde s-a învîrtit timp de cîteva săptămîni în jurul Pămîntului, după aceleaşi legi ale gravitaţiei care fac să se rotească, ţinînd în mişcare, corpurile cereşti – Soarele, Luna şi stelele. Fireşte, satelitul produs de om nu era lună sau stea, nici vreun corp ceresc care să îşi urmeze traiectoria circulară un răstimp care pentru noi, muritorii legaţi de timpul pămîntesc, dăinuie o veşnicie. El a reuşit totuşi să rămînă pentru o vreme pe bolta cerească, găsindu-şi locul şi mişcîndu-se în vecinătatea corpurilor cereşti ca şi cînd ar fi fost acceptat, cu titlu de încercare, în sublima lor companie.

Evenimentul, neîntrecut în importanţă de niciun altul, nici chiar de fisiunea nucleară, ar fi fost întîmpinat cu neştirbită bucurie, dacă nu ar fi existat stînjenitoarele împrejurări militare şi politice care l-au însoţit. Dar, oricît de curios ar părea, bucuria nu a fost triumfală; nu mîndria sau uimirea în faţa formidabilei puteri şi măiestrii omeneşti au umplut inimile oamenilor, care, ridicîndu-şi acum privirile spre ceruri, puteau zări acolo un obiect produs de ei înşişi. Reacţia imediată, de moment, a fost de uşurare la vederea primului "pas făcut către evadarea omului din starea de prizonierat de pe Pămînt". Iar această ciudată declaraţie, departe de a fi fost scăparea întîmplătoare a unui reporter american, repeta fără să ştie cuvintele extraordinare care, cu mai bine de douăzeci de ani în urmă, fuseseră gravate pe piatra funerară a unuia din marii savanţi ai Rusiei: "Omenirea nu va rămîne pentru totdeauna legată de Pămînt".

Asemenea sentimente sînt de la o vreme locuri comune. Ele ne arată că omul nu este niciodată prea încet pentru a prelua şi pentru a se adapta la descoperirile ştiinţifice şi la progresele tehnice, ci că, dimpotrivă, le-a devansat cu decenii întregi. În această privinţă, ca şi în altele, ştiinţa a înfăptuit şi a confirmat ceea ce omul anticipase în vise care nu erau nici nebuneşti, nici deşarte. Nou e doar faptul că unul din ziarele americane cele mai respectabile a publicat în sfîrşit pe prima pagină ceea ce fusese pînă atunci îngropat în deloc respectabila literatură ştiinţifico-fantastică (căreia, din păcate, nimeni nu i-a acordat încă atenţia pe care o merita ca vehicul al sentimentelor şi al aspiraţiilor de masă). Banalitatea declaraţiei nu trebuie să ne facă să trecem cu vederea caracterul ei excepţional; căci, deşi creştinii au vorbit despre Pămînt ca despre o vale a plîngerii, iar filosofii şi-au privit trupul ca pe o temniţă a minţii sau a sufletului, nimeni în istoria omenirii nu s-a gîndit vreodată la Pămînt ca la o închisoare a trupurilor omeneşti şi nici nu s-a străduit atît de mult pentru a pleca cu adevărat pe Lună. Oare emancipa-rea şi secularizarea epocii moderne, începute nu neapărat cu o respingere a lui Dumnezeu, cît a unui dumnezeu care era Tatăl din ceruri al oamenilor,

se vor încheia printr-o chiar mai fatală repudiere a unui Pămînt care a fost Mama tuturor făpturilor vii de sub soare?

Pămîntul este tocmai chintesența condiției umane și, după cîte știm, natura terestră este poate unica din univers care le asigură ființelor omenești un mediu de locuit în care se pot mișca și pot respira fără efort și fără a se folosi de mijloace artificiale. Artificialul lumii create de om separă existența umană de orice mediu pur animal, însă viața ca atare se află în afara acestei lumi artificiale și, prin intermediul vieții, omul rămîne legat de toate celelalte organisme vii. De ceva vreme, o bună parte din strădaniile științifice sînt îndreptate spre transformarea vieții înseși în ceva "artificial", spre retezarea ultimei legături prin care pînă și omul se numără printre copiii naturii. Aceeași dorință de a evada din prizonieratul terestru se vede în încercarea de a crea viață în eprubetă, în tendința de a combina la microscop "plasmă embrionară congelată, provenită de la persoane cu aptitudini dovedite, pentru a produce ființe umane superioare" și "pentru a (le) modifica mărimea, forma și funcția"; iar năzuința de a scăpa de condiția umană, bănuiesc eu, stă de asemenea în spatele speranței de a prelungi durata de viață a omului cu mult peste limita de o sută de ani.

Acest om al viitorului, pe care savanții ne spun că îl vor produce în nu mai mult de o sută de ani, pare stăpînit de un sentiment de revoltă împotriva existenței umane așa cum a fost ea dată, un cadou gratuit venit (în limbaj secularizat) de nicăieri, pe care dorește să o schimbe, ca să zicem așa, cu ceva făcut de mîna lui. Nu avem niciun motiv să ne îndoim de capacitatea noastră de a realiza un astfel de schimb, la fel cum nu avem niciun motiv să ne îndoim de capacitatea noastră actuală de a distruge orice formă de viață organică de pe pămînt. Problema este însă dacă dorim să ne folosim în felul acesta de noile cunoștințe științifice și tehnice, și ea nu poate fi tranșată prin mijloace științifice; este o problemă politică de prim rang și, de aceea, nu poate fi cîtuși de puțin lăsată pe seama hotărîrii oamenilor de știință profesioniști sau a politicienilor de profesie.

Chiar dacă asemenea posibilități țin încă de un viitor îndepărtat, primele efecte de bumerang ale marilor succese științifice s-au făcut simțite într-o criză apărută în chiar sînul științelor naturii. Dificultatea vine din faptul că "adevărurile" concepției științifice moderne despre lume, deși pot fi demonstrate prin formule matematice și pot fi probate tehnologic, nu mai sînt potrivite pentru o exprimare normală în vorbire și în gîndire. În momentul în care asemenea "adevăruri" sînt rostite cu coerență conceptuală, rezultă enunțuri care "nu sînt poate la fel de lipsite de sens ca termenul de «cerc triunghiular», dar sînt cu mult mai lipsite de sens decît cel de «leu înaripat»" (Erwin Schrödinger). Nu știm încă dacă o atare situație este definitivă. S-ar putea însă ca noi, făpturi terestre care am început să acționăm ca și cînd am fi locuitorii universului, să nu mai fim niciodată capabili să înțelegem – adică să gîndim și să vorbim despre – lucrurile pe care sîntem totuși în stare să le facem. În cazul acesta, totul s-ar petrece ca și cînd mintea noastră, care este condiția materială, fizică a gîndurilor noastre, ar fi neputincioasă

să urmărească ceea ce facem, încît de acum înainte să avem într-adevăr nevoie de mașini artificiale care să gîndească și să vorbească în locul nostru. Dacă s-ar dovedi adevărat că gîndirea și cunoașterea (în sensul modern de pricepere practică) s-au separat definitiv, am deveni într-adevăr robii neputincioși nu atît ai mașinilor noastre, cît ai priceperii noastre practice, făpturi nechibzuite aflate la bunul plac al tuturor dispozitivelor și posibilităților tehnice, oricît ar fi ele de criminale.

Totuși, chiar dacă lăsăm la o parte aceste ultime și încă nesigure consecințe, situația creată de științe este de o mare însemnătate politică. Oriunde este în joc importanța vorbirii, chestiunile devin prin definiție politice, întrucît vorbirea este ceea ce face din om o ființă politică. Dacă am urma sfatul, pe care îl primim atît de des, de a ne adapta atitudinile culturale la starea actuală a realizărilor științifice, ne-am însuși cu toată seriozitatea un mod de viață în care vorbirea nu ar mai avea înțeles. Căci astăzi științele au fost constrînse să folosească un "limbaj" de simboluri matematice care, deși inventat la început doar pentru prescurtarea afirmațiilor rostite, cuprinde acum expresii care nu mai pot fi nicicum retraduse în vorbire. Motivul pentru care ar fi înțelept să nu avem încredere în judecata politică a oamenilor de știință *qua* oameni de știință nu este în primul rînd lipsa lor de "caracter", întrucît nu au refuzat să fabrice arme atomice, sau naivitatea lor, întrucît nu au înțeles că, odată fabricate aceste arme, ei urmau să fie ultimii consultați în legătură cu folosirea lor, ci tocmai faptul că ei se mișcă într-o lume în care vorbirea și-a pierdut puterea. Or, tot ceea ce oamenii fac, cunosc sau experimentează poate avea sens doar în măsura în care este ceva despre care se poate vorbi. Pot exista adevăruri mai presus de cuvinte, de o însemnătate considerabilă pentru om la singular, adică pentru om în măsura în care nu este o ființă politică, indiferent ce altceva poate el fi. Oamenii la plural, adică oamenii în măsura în care trăiesc, se mișcă și acționează în această lume, pot avea experiența deplinei inteligibilități doar dacă pot vorbi și se pot înțelege unii cu alții și cu ei înșiși.

Mai apropiat și poate la fel de hotărîtor este un alt eveniment, nu mai puțin amenințător. E vorba de apariția automatizării, care, în cîteva decenii, va goli probabil fabricile și va elibera omenirea de povara ei cea mai veche și cea mai naturală, povara muncii și constrîngerea necesității. În joc este și aici un aspect fundamental al condiției umane, însă revolta împotriva lui, dorința de eliberare de "truda și necazul" muncii nu sînt moderne, ci tot atît de vechi ca istoria consemnată. A fi scutit de muncă nu este ceva nou; o asemenea libertate figura odinioară printre privilegiile cele mai ferm stabilite ale celor puțini. În cazul acesta, s-ar părea doar că s-a profitat de progresul științific și de dezvoltările tehnice pentru a se înfăptui ceva la care toate epocile trecute au visat, dar pe care niciuna nu a fost în stare să îl realizeze.

Totuși, lucrurile stau așa doar în aparență. Epoca modernă a fost însoțită de o glorificare teoretică a muncii, ceea ce a avut drept rezultat transformarea efectivă a întregii societăți într-o societate a muncii. Împlinirea dorinței, la fel ca împlinirea dorințelor din basme, vine într-un moment cînd ea nu

mai poate decît să se contrazică singură. Avem de a face cu o societate de muncitori gata să fie eliberată de lanțurile muncii, iar această societate nu mai are cunoștință de celelalte activități mai înalte și mai însemnate de dragul cărora ar merita cîștigată o asemenea libertate. În interiorul acestei societăți, egalitară deoarece egalitarismul reprezintă modul în care munca îi face pe oameni să trăiască împreună, nu a mai rămas nicio clasă, nicio aristocrație, fie de natură politică, fie de natură spirituală, de la care să poată porni din nou o restaurare a celorlalte facultăți ale omului. Pînă și președinții, regii sau prim-miniștrii își privesc funcția ca pe o slujbă necesară pentru viața societății, iar, printre intelectuali, cei care văd în ceea ce fac o lucrare, și nu un mod de a își cîștiga existența, au rămas doar indivizi solitari. Ne confruntăm cu perspectiva unei societăți de muncitori fără muncă, adică lipsiți de singura activitate care le-a mai rămas. Fără îndoială, nimic nu poate fi mai rău.

Cartea de față nu oferă răspuns la asemenea griji și dileme. Astfel de răspunsuri se dau în fiecare zi și sînt chestiuni ce țin de politica practică, supusă consensului celor mulți; ele nu se pot regăsi niciodată în considerațiile teoretice sau în opinia unei singure persoane, ca și cum ne-am ocupa aici de probleme pentru care nu ar exista decît o singură soluție. În cele ce urmează, propun însă o reconsiderare a condiției umane din punctul de vedere al experiențelor noastre celor mai noi și al spaimelor noastre celor mai recente. Ceea ce reclamă, cu siguranță, reflecție, pe cînd lipsa de reflecție – nesăbuința oarbă, confuzia iremediabilă sau repetarea complezentă a unor "adevăruri" devenite banale și goale – pare să se numere printre caracteristicile de seamă ale vremii noastre. Propunerea mea este, așadar, foarte simplă: nimic mai mult decît să gîndim ceea ce facem.

"Ceea ce facem" alcătuiește într-adevăr tema centrală a acestei cărți. În ea este vorba doar despre structura și părțile cele mai elementare ale condiției umane, despre acele activități considerate, atît în mod tradițional, cît și potrivit opiniei obișnuite, ca aflîndu-se la îndemîna fiecărei ființe omenești. Din acest motiv, ca și din altele, cea mai înaltă și poate cea mai pură activitate de care oamenii sînt capabili, activitatea gîndirii, este lăsată în afara considerațiilor de față. Prin urmare, cartea se limitează sistematic la o discuție despre muncă, lucru și acțiune, care alcătuiesc cele trei capitole centrale ale ei. Din punct de vedere istoric, în ultimul capitol mă ocup de epoca modernă și, pe parcursul întregii cărți, de diversele configurații din interiorul ierarhiei activităților, așa cum le cunoaștem din istoria Occidentului.

Epoca modernă nu se confundă totuși cu lumea modernă. Din punct de vedere științific, epoca modernă, care a început în secolul al XVII-lea, s-a încheiat la începutul secolului al XX-lea; din punct de vedere politic, lumea modernă, în care trăim astăzi, s-a născut odată cu primele explozii atomice. Eu nu discut despre această lume modernă, pe fundalul căreia a fost scrisă cartea de față. Mă limitez, pe de o parte, la o analiză a acelor facultăți omenești generale care decurg din condiția umană și sînt permanente, adică nu pot fi definitiv pierdute cît timp condiția umană nu se modifică

ea însăși. Pe de altă parte, scopul analizei istorice este să urmărească pînă la origini înstrăinarea lumii moderne, dubla ei fugă de pe Pămînt spre Univers și din lume spre sinele individual, pentru a înțelege natura societății, așa cum s-a dezvoltat și s-a înfățișat ea în chiar momentul cînd a fost copleșită de sosirea unei epoci noi și încă necunoscute.

CAPITOLUL I
CONDIȚIA UMANĂ

1
VITA ACTIVA ȘI CONDIȚIA UMANĂ

Prin termenul de *vita activa* îmi propun să desemnez trei activități omenești fundamentale: munca, lucrul și acțiunea. Ele sînt fundamentale pentru că fiecare corespunde uneia dintre condițiile de bază în care i-a fost dată omului viața pe pămînt.

Munca este activitatea care corespunde procesului biologic al corpului omenesc, ale cărui funcții spontane de creștere, metabolism și declin final sînt legate de necesitățile vitale pe care munca le produce și le introduce în procesul vieții. Condiția umană a muncii este viața însăși.

Lucrul este activitatea ce corespunde caracterului nenatural al existenței umane, care nu este întipărită în și a cărei moarte nu este compensată de ciclul perpetuu al vieții speciei. Lucrul asigură o lume "artificială" de obiecte, cu totul diferită de orice mediu natural. În interiorul granițelor acestei lumi artificiale, fiecare viață individuală găsește adăpost, în timp ce lumea însăși este menită să dureze mai mult și să depășească toate viețile individuale. Condiția umană a lucrului este apartenența-la-lume.

Acțiunea, singura activitate care se petrece de-a dreptul între oameni, fără mijlocirea obiectelor sau a materiei, corespunde condiției umane a pluralității, faptului că oamenii, nu Omul, trăiesc pe pămînt și populează lumea. Deși toate aspectele condiției umane sînt, într-un fel sau altul, legate de politică, pluralitatea este în mod particular *condiția* – nu numai o *conditio sine qua non,* ci și o *conditio per quam* – oricărei vieți politice. Astfel, limba romanilor, pesemne poporul cel mai politic pe care îl cunoaștem, folosea ca sinonime expresiile "a trăi" și "a fi printre oameni" *(inter homines esse)* sau "a muri" și "a înceta de a fi printre oameni" *(inter homines esse desinere)*. Dar, în forma ei cea mai elementară, condiția umană a acțiunii este presupusă chiar și de *Geneză* ("parte bărbătească și parte femeiască *l*-a făcut"), dacă acceptăm că această istorisire a facerii omului este în chip esențial diferită de cea după care la început Dumnezeu l-a făcut pe Om *(adam),* pe "el", nu pe "ei", mulțimea ființelor omenești reprezentînd rezultatul multiplicării.[1]

1. Analizînd gîndirea politică postclasică, este adesea cît se poate de grăitor să se observe la care din cele două versiuni biblice ale creației se face trimitere. Astfel, diferența dintre învățătura lui Isus din Nazaret și învățătura lui Pavel se vede foarte bine pentru că Isus, discutînd despre relația dintre soț și soție, trimite la *Geneza,* 1, 27: "Oare n-ați citit că Ziditorul i-a

Acțiunea ar fi un lux inutil, o ingerință capricioasă în legile generale de comportament, dacă oamenii nu ar fi decît reiterările reproductibile la nesfîrșit ale aceluiași model, a cărui natură sau esență ar fi aceeași pentru toți și tot atît de previzibilă ca natura sau esența oricărui alt lucru. Pluralitatea este condiția acțiunii umane fiindcă noi sîntem toți la fel, adică umani, fără ca cineva să fie vreodată identic cu altcineva care a trăit, trăiește sau va trăi cîndva.

Toate cele trei activități și condițiile corespunzătoare lor sînt intim legate de condiția cea mai generală a existenței umane: nașterea și moartea, natalitatea și mortalitatea. Munca nu asigură numai supraviețuirea individuală, ci și viața speciei. Lucrul și produsul său, artificialul uman, conferă un grad de permanență și de durabilitate zădărniciei vieții muritoare și caracterului efemer al timpului omenesc. Acțiunea, în măsura în care se angajează în întemeierea de organisme politice și în conservarea lor, creează condiția rememorării, adică a istoriei. Munca și lucrul, la fel ca acțiunea, se înrădăcinează și în natalitate, în măsura în care au sarcina de a asigura și de a păstra lumea pentru valul constant de nou-veniți care se nasc în lume ca străini, pe care trebuie să îl prevadă și să îl ia în considerare. Totuși, dintre cele trei, acțiunea are legătura cea mai strînsă cu condiția umană a natalității; noul început inerent nașterii se poate face simțit în lume doar fiindcă noul-venit posedă capacitatea de a începe ceva din nou, adică de a acționa. În acest sens, al inițiativei, un element de acțiune și deci de natalitate este inerent tuturor activităților umane. În plus, dat fiind că acțiunea este activitatea politică prin excelență, natalitatea, și nu mortalitatea, ar putea fi categoria centrală a gîndirii politice ca gîndire deosebită de gîndirea metafizică.

Condiția umană cuprinde mai mult decît condițiile în care viața i-a fost dată omului. Oamenii sînt ființe condiționate fiindcă toate lucrurile cu care vin în contact se transformă imediat în condiție a existenței lor. Lumea în care se petrece *vita activa* constă din obiecte produse prin activități omenești; însă obiectele, deși își datorează numai oamenilor existența, își condiționează totuși în mod constant creatorii. Pe lîngă condițiile în care viața îi este dată omului pe pămînt și în parte pornind de la ele, oamenii își creează în permanență propriile condiții, făcute chiar de ei, care, în ciuda originii lor

---

făcut de la început parte bărbătească și parte femeiască" (*Matei,* 19, 4), în timp ce Pavel, într-o împrejurare asemănătoare, susține că femeia a fost făcută "din bărbat" și deci "pentru bărbat", chiar dacă slăbește apoi întrucîtva dependența femeii de bărbat: "nici femeia nu este fără bărbat, nici bărbatul fără femeie" (1 *Corinteni,* 11, 8–12). Deosebirea scoate la iveală cu mult mai mult decît o atitudine diferită cu privire la rolul femeii. Pentru Isus, credința era strîns legată de acțiune (cf. în continuare § 33); pentru Pavel, credința era în primul rînd legată de mîntuire. Foarte interesant în această privință este Augustin (*De civitate Dei,* XII, 21), care nu numai că ignoră cu desăvîrșire *Geneza,* 1, 27, ci vede totodată deosebirea dintre om și animal în aceea că omul a fost creat *unum ac singulum,* pe cînd tuturor animalelor li s-a poruncit "să ia ființă mai multe deodată" *(plura simul iussit exsistere).* Lui Augustin, istorisirea creației îi oferă un binevenit prilej de a stărui asupra caracterului de specie al vieții animale, spre deosebire de singularitatea existenței umane.

umane și a variabilității lor, posedă aceeași forță de condiționare ca lucrurile naturale. Tot ce atinge sau intră într-o relație de durată cu viața umană dobîndește imediat caracterul de condiție a existenței umane. Iată de ce, indiferent de ceea ce fac, oamenii sînt întotdeauna ființe condiționate. Tot ceea ce pătrunde în lumea umană, de bună voie sau trasîn interiorul ei prin efortul omenesc, devine parte a condiției umane. Impactul realității lumii asupra existenței umane este resimțit și receptat ca o forță de condiționare. Obiectivitatea lumii – caracterul ei de obiect sau de a fi ceva subzistent – și condiția umană se întregesc reciproc; pentru că este condiționată, existența umană ar fi imposibilă în lipsa obiectelor, iar obiectele, dacă nu ar fi elemente de condiționare a existenței umane, ar fi o grămadă de articole disparate, o ne-lume.

Să evităm orice neînțelegere: condiția umană nu este totuna cu natura umană, iar suma activităților și a facultăților omenești corespunzătoare condiției umane nu constituie nimic de felul unei naturi umane. Căci nici activitățile și facultățile pe care le luăm aici în discuție, nici cele pe care le lăsăm de o parte, precum gîndirea și rațiunea, și nici chiar cea mai meticuloasă enumerare exhaustivă a lor nu constituie caracteristici esențiale ale existenței umane, în sensul că fără ele aceasta ar înceta să mai fie umană. Schimbarea cea mai radicală pe care ne-o putem imagina în privința condiției umane ar fi migrarea oamenilor de pe Pămînt pe o altă planetă. Un asemenea eveniment, care nu mai este cu totul imposibil, ar însemna că omul ar trebui să trăiască în condiții produse de el, fundamental diferite de cele pe care i le oferă Pămîntul. Nici munca, nici lucrul, nici acțiunea și nici chiar gîndirea așa cum o știm nu ar mai avea atunci sens. Însă chiar și acești prezumtivi rătăcitori plecați de pe Pămînt ar fi încă umani; iar singura afirmație pe care am putea-o face cu privire la "natura" lor ar fi că ei sînt în continuare ființe condiționate, chiar dacă condiția lor este acum, într-o măsură considerabilă, produsă de ei înșiși.

Problema naturii umane, augustiniana *quaestio mihi factum sum* ("am ajuns o întrebare pentru mine însumi"), pare insolubilă atît în sensul ei psihologic individual, cît și în sensul ei filosofic general. Este foarte puțin probabil ca noi, cei care putem cunoaște, determina și defini esența naturală a tuturor lucrurilor ce ne înconjoară și care sînt diferite de noi înșine, să fim vreodată în stare să procedăm la fel cu noi înșine – ar fi ca și cum am sări peste propria umbră. Pe deasupra, nimic nu ne îndreptățește să admitem că omul are o natură sau o esență în același sens ca celelalte lucruri. Altfel spus, dacă noi avem o natură sau o esență, atunci cu siguranță numai un zeu ar putea-o cunoaște și defini, iar prima cerință ar fi ca zeul să poată vorbi despre un "cine" ca și cînd ar fi un "ce".[2] Dilema vine din faptul că

2. Augustin, socotit de obicei a fi primul care a pus în filosofie așa-numita problemă antropologică, știa foarte bine acest lucru. El face deosebirea între întrebările "Cine sînt eu?" și "Ce sînt eu?", prima, pe care omul și-o adresează sieși ("Și m-am întors spre mine însumi și mi-am zis: Tu, cine ești? și am răspuns: Un om" – *tu, quis es?* (*Confessiones,* X, 6)), iar a doua, pe

modurile cunoașterii omenești aplicabile obiectelor cu calități "naturale", inclusiv nouă înșine, în măsura limitată în care sîntem indivizii celei mai evoluate specii de viață organică, nu ne mai sînt de niciun folos cînd punem întrebarea: și noi *cine* sîntem? Iată de ce încercările de a defini natura umană sfîrșesc aproape invariabil cu fabricarea oarecum a unei divinități, adică a dumnezeului filosofilor, care, începînd de la Platon, s-a dovedit, la o cercetare mai atentă, a fi un fel de Idee platoniciană a omului. Firește, a demasca în asemenea concepte filosofice ale divinului conceptualizări ale facultăților și ale calităților omenești nu înseamnă a demonstra inexistența lui Dumnezeu și nici măcar a aduce un argument în favoarea ei; dar faptul că încercările de a defini natura omului conduc atît de lesne la o idee care ne izbește categoric ca "supraomenească", fiind de aceea identificată cu divinul, poate arunca o umbră de suspiciune asupra conceptului însuși de "natură umană".

Pe de altă parte, condițiile existenței umane – viața însăși, natalitatea și mortalitatea, apartenența-la-lume, pluralitatea și Pămîntul – nu pot niciodată "explica" ceea ce sîntem, nici nu pot răspunde la întrebarea "cine sîntem" pentru simplul motiv că niciodată nu ne condiționează în mod absolut. Aceasta a fost întotdeauna opinia filosofiei, spre deosebire de științele – antropologie, psihologie, biologie etc. – care se ocupă de asemenea de om. Astăzi însă putem aproape spune că am demonstrat chiar și științific că, deși trăim acum și probabil vom trăi mereu în condițiile Pămîntului, nu sîntem simple făpturi terestre. Știința modernă a naturii își datorează marile sale succese faptului de a fi privit și tratat natura terestră dintr-un punct de vedere cu adevărat universal, adică dintr-un punct arhimedic de sprijin, stabilit, în mod intenționat și explicit, în afara Pămîntului.

2
Termenul *vita activa*

Termenul *vita activa* este încărcat și supraîncărcat de tradiție. Este la fel de vechi (dar nu mai vechi) ca tradiția gîndirii noastre politice. Iar această tradiție, departe de a cuprinde și de a conceptualiza toate experiențele

---

care i-o adresează lui Dumnezeu ("Atunci ce sînt eu, Dumnezeul meu? Care este natura mea?" – *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?* (X, 17)). Căci, în "marea taină", *grande profundum,* care este omul (IV, 14), există "un ceva al omului *(aliquid hominis),* pe care duhul omului care este în el nu îl cunoaște. Dar Tu, Doamne, care l-ai făcut *(fecisti eum),* le știi pe toate ce țin de el *(eius omnia)*" (X, 5). Astfel, cea mai cunoscută dintre frazele citate în text, *quaestio mihi factus sum,* este o întrebare ridicată în prezența lui Dumnezeu, "în ochii căruia am ajuns pentru mine însumi o întrebare" (X, 33). Pe scurt, răspunsul la întrebarea "Cine sînt eu?" este simplu: "Ești un om – orice va fi însemnînd lucrul acesta"; iar răspunsul la întrebarea "Ce sînt eu?" poate fi dat numai de Dumnezeu care l-a făcut pe om. Întrebarea referitoare la natura omului nu este mai puțin teologică decît întrebarea referitoare la natura lui Dumnezeu; ambele putînd fi lămurite doar printr-un răspuns revelat în chip divin.

politice ale umanității occidentale, s-a ivit dintr-o configurație istorică particulară: procesul lui Socrate și conflictul dintre filosof și *polis*. Ea a înlăturat nenumărate experiențe ale unui trecut mai timpuriu, care nu aveau însemnătate pentru obiectivele sale politice imediate, și pînă la sfîrșitul ei, petrecut în opera lui Karl Marx, a continuat într-o formă cît se poate de selectivă. Expresia ca atare, reprezentînd în filosofia medievală traducerea standard a termenului aristotelic *bios politikos,* se întîlnește deja la Augustin, unde, ca *vita negotiosa* sau *actuosa,* reflectă încă înțelesul său primitiv: o viață dedicată chestiunilor publico-politice.[3]

Aristotel deosebea între trei moduri de viață *(bioi)* pe care oamenii le-ar putea alege în libertate, adică într-o deplină independență de necesitățile vieții și de relațiile pe care acestea le generează. Premisa libertății excludea toate modurile de viață consacrate în primul rînd supraviețuirii individului - nu numai munca, modul de viață al sclavului, supus atît necesității de a rămîne în viață, cît și dominației stăpînului său, ci și viața laborioasă a meșteșugarului liber și cea mercantilă a negustorului. Pe scurt, ea îi excludea pe toți cei care, de bună voie sau nu, pentru întreaga viață sau doar temporar, își pierduseră libertatea de mișcare și libertatea de a-și alege activitățile.[4] Cele trei moduri de viață rămase aveau în comun preocuparea pentru "frumos", adică pentru ceea ce nu este nici necesar, nici pur și simplu util: viața care se bucură de plăcerile fizice, în care frumosul se consumă așa cum este dat; viața dedicată treburilor *polis*-ului, în care excelența produce fapte frumoase; și viața filosofului, consacrată cercetării și contemplării lucrurilor eterne, a căror frumusețe nepieritoare nu poate fi rodul intervenției productive a omului și nici nu poate fi alterată de consumul omenesc.[5]

Deosebirea principală dintre accepțiunea aristotelică a termenului și folosirea lui ulterioară în Evul Mediu constă în aceea că *bios politikos* desemna în mod explicit doar domeniul treburilor omenești, stăruind asupra acțiunii, *praxis,* necesare pentru a-l întemeia și a-l susține. Nici munca, nici

3. Vezi Augustin, *De civitate Dei,* XIX, 2, 19.

4. William L. Westermann ("Between Slavery and Freedom", *American Historical Review,* vol. L (1945)) susține că "afirmația lui Aristotel... după care meșteșugarii trăiesc într-o stare de relativă sclavie însemna că, atunci cînd încheia un contract de muncă, artizanul renunța la două din cele patru elemente ale statutului său de om liber (și anume la libertatea de a desfășura activități economice și la dreptul la liberă mișcare), însă o făcea de bună voie și pentru o perioadă provizorie"; dovezile citate de Westermann arată că, potrivit concepției din vremea respectivă, libertatea era înțeleasă ca "statut, inviolabilitate personală, libertate de a desfășura activități economice, drept de liberă mișcare" și că, drept urmare, sclavia însemna "lipsa acestor patru atribute". În enumerarea "modurilor de viață" din *Etica Nicomahică* (I, 5) și din *Etica Eudemică* (1215 a 35 și urm.), Aristotel nici măcar nu menționează modul de viață al meșteșugarului; pentru el era evident că un *banausos* nu este liber (cf. *Politica,* 1337 b 5). El amintește totuși "cîștigul de bani" ca pe un mod de viață și îl respinge pentru că și el este "întreprins sub constrîngere" (*Etica Nicomahică,* 1096 a 5). Faptul că libertatea este criteriul se arată explicit în *Etica Eudemică:* Aristotel enumeră doar acele moduri de viață care sînt alese *ep' exousian.*

5. Despre frumos în contrast cu necesarul și cu utilul, vezi *Politica,* 1333 a 30 și urm., 1332 b 32.

lucrul nu erau considerate ca avînd suficientă demnitate pentru a constitui un *bios*, un mod de viață autonom și cu adevărat omenesc; întrucît slujeau și produceau ceea ce era necesar și util, cele două activități nu puteau fi libere, independente de nevoile și de cerințele omenești.[6] Dacă modul politic de viață a scăpat de un asemenea verdict a fost pentru că grecii înțelegeau viața *polis*-ului drept o formă de organizare politică foarte particulară, liber aleasă, și în niciun caz drept o formă oarecare de acțiune necesară menținerii ordonate a oamenilor laolaltă. Firește, grecii sau Aristotel știau foarte bine că viața omenească are întotdeauna nevoie de o anumită formă de organizare politică și că a domni asupra unor supuși poate constitui un mod de viață distinct; însă modul de viață al despotului, pentru că era "doar" o necesitate, nu putea fi socotit liber și nu avea nicio legătură cu *bios politikos*.[7]

Odată cu dispariția orașului-stat antic - Augustin pare să fi fost ultimul care știa cel puțin ce însemna altădată a fi cetățean - termenul *vita activa* și-a pierdut sensul politic particular, ajungînd să desemneze toate tipurile de angajare activă în treburile acestei lumi. Desigur, de aici nu rezultă că lucrul și munca ar fi urcat în ierarhia activităților omenești, dobîndind o demnitate egală cu a vieții consacrate politicii.[8] Lucrurile s-au petrecut mai curînd invers: și acțiunea era acum socotită drept una din necesitățile vieții pămîntești, așa încît contemplația (*bios theôrêtikos,* tradusă ca *vita contemplativa*) a rămas singurul mod de viață cu adevărat liber.[9]

Cu toate acestea, uriașa superioritate a contemplației în raport cu orice fel de activitate, inclusiv în raport cu acțiunea, nu este de origine creștină. O găsim în filosofia politică a lui Platon, unde întreaga reorganizare utopică a vieții *polis*-ului nu numai că este ghidată de înțelegerea superioară a filosofului, dar nici nu are alt scop decît să facă posibil modul de viață filosofic. La Aristotel, însăși ordonarea diferitelor moduri de viață, între care viața închinată plăcerilor joacă un rol secundar, este în mod limpede orientată după idealul contemplației *(theôria)*. La mai vechea eliberare de necesitățile vieții și de constrîngerea venită din partea celorlalți, filosofii au adăugat eliberarea de activitatea politică și suspendarea ei *(scholê)*[10], astfel că cererea de

---

6. Despre libertate în contrast cu necesarul și cu utilul, vezi *ibid.*, 1332 b 2.

7. Vezi *ibid.*, 1277 b 8, pentru distincția dintre conducerea despotică și cea politică. Pentru argumentul potrivit căruia viața despotului nu este egală cu viața unui om liber pentru că primul se ocupă de "lucruri necesare", vezi *ibid.*, 1325 a 24.

8. Despre opinia larg răspîndită potrivit căreia aprecierea modernă a muncii este de origine creștină, vezi în continuare § 44.

9. Vezi Toma d'Aquino, *Summa Theologica,* II, 2, 179, în special articolul 2, unde *vita activa* decurge din *necessitas vitae praesentis,* și *Expositio in Psalmos,* 45,3, unde organismului politic îi este atribuită sarcina de a găsi tot ceea ce e necesar pentru viață: *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam*.

10. Cuvîntul grecesc *scholê,* ca și latinescul *otium* înseamnă în primul rînd scutire de activitatea politică și nu pur și simplu timp liber, chiar dacă ambele cuvinte sînt folosite și pentru a indica scutirea de muncă și de necesitățile vieții. În orice caz, ele indică întotdeauna o stare scutită de frămîntări și de griji. O excelentă descriere a vieții de fiecare zi a unui cetățean

mai tîrziu a creştinilor de a fi eliberaţi de treburile lumeşti, de toate problemele lumii acesteia, a fost precedată de – şi şi-a avut originea în – *apolitia* filosofică a Antichităţii tîrzii. Ceea ce fusese revendicat doar de cei puţini era acum considerat un drept al tuturor.

Termenul *vita activa,* cuprinzînd toate activităţile omeneşti şi definit din punctul de vedere al repausului absolut al contemplaţiei, corespunde, aşadar, mai degrabă grecescului *ascholia* ("lipsă-de-repaus")[11], prin care Aristotel desemna orice fel de activitate, decît grecescului *bios politikos.* Încă de la Aristotel, distincţia dintre repaus şi lipsă de repaus, dintre abţinerea aproape încremenită de la mişcarea fizică exterioară şi activitatea de orice tip, este mai importantă decît diferenţa dintre modul politic şi cel teoretic de viaţă, căci, în cele din urmă, ea se poate regăsi în interiorul fiecăruia dintre cele trei moduri de viaţă. Este aidoma deosebirii dintre război şi pace: aşa cum războiul are loc în vederea păcii, tot astfel fiecare tip de activitate, chiar şi procesele gîndirii pure, trebuie să culmineze în repausul absolut al contemplaţiei.[12] Fiecare mişcare, mişcările corpului şi ale sufletului, ca şi cele ale vorbirii şi ale raţiunii, trebuie să înceteze în faţa adevărului. Adevărul, fie el adevărul antic al Fiinţei sau adevărul creştin al Dumnezeului celui viu, se poate dezvălui doar în liniştea umană desăvîrşită.[13]

În mod tradiţional şi pînă la începutul epocii moderne, termenul *vita activa* nu şi-a pierdut niciodată conotaţia negativă de "lipsă-de-repaus", *necotium, a-scholia.* Ca atare, el a rămas intim legat de distincţia grecească chiar mai importantă dintre lucrurile care sînt prin ele însele ceea ce sînt şi lucrurile care îşi datorează existenţa omului, dintre lucrurile care sînt *physei* şi lucrurile care sînt *nomô.* Primatul contemplaţiei asupra activităţii se întemeiază pe convingerea că niciun produs al mîinilor omeneşti nu poate egala în frumuseţe şi în adevăr *kosmos*-ul fizic, care se mişcă în sine însuşi într-o eternitate neschimbătoare, fără niciun amestec sau sprijin venite din afară, din partea omului sau a zeului. Această eternitate se descoperă ochilor muritori abia atunci cînd toate mişcările şi activităţile omeneşti sînt într-un repaus desăvîrşit. În comparaţie cu această atitudine de repaus, toate părţile şi distincţiile din *vita activa* dispar. Privind lucrurile din punctul de vedere al

---

atenian obişnuit, care se bucură de libertate deplină faţă de muncă şi faţă de lucru, poate fi găsită în Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (ed. Anchor, 1956), pp. 334–336; ea va convinge pe oricine de felul cum activitatea politică, care cerea mult timp, se desfăşura în condiţiile oraşului-stat. Putem ghici cu uşurinţă cît de plină de griji era această viaţă politică obişnuită, dacă ne amintim că legea ateniană nu îngăduia neutralitatea şi îi pedepsea cu pierderea cetăţeniei pe cei ce refuzau să se declare de partea cuiva în disputele dintre facţiuni.

11. *Ascholia* poate fi tradus mai exact prin ocupaţie sau chiar agitaţie. *(N. tr.)*

12. Vezi Aristotel, *Politica,* 1333 a 30–33. Toma d'Aquino defineşte contemplaţia drept *quies ab exterioribus motibus* [o încetare a mişcărilor exterioare] (*Summa Theologica,* II, 2, 179, 1).

13. Toma d'Aquino pune accentul pe liniştea sufletului şi recomandă *vita activa,* deoarece ea epuizează şi astfel "potoleşte pasiunile lăuntrice" şi pregăteşte pentru contemplaţie (*Summa Theologica,* II, 2, 182, 3).

contemplației, nu contează ce anume tulbură repausul necesar, cîtă vreme el este tulburat.

În mod tradițional, așadar, termenul *vita activa* își primește înțelesul de la *vita contemplativa;* demnitatea prea puțin importantă de care se bucură îi vine din faptul că viața activă slujește nevoilor și cerințelor contemplației într-un corp viu.[14] Creștinismul, cu credința sa într-o viață de apoi ale cărei bucurii se anunță în desfătările contemplației[15], a sancționat religios decăderea suferită de *vita activa,* ajunsă într-o poziție derivată și secundară; însă ordonarea ca atare a coincis tocmai cu descoperirea contemplației *(theôria)* ca facultate omenească întru totul diferită de gîndire și de rațiune, descoperire făcută în școala socratică și care, de atunci înainte, a dominat gîndirea metafizică și politică de-a lungul întregii noastre tradiții.[16] Pentru scopul meu de acum, nu pare necesar să discut rațiunile acestei tradiții. Ele sînt evident mai profunde decît împrejurarea istorică în urma căreia a izbucnit conflictul dintre *polis* și filosof și care, astfel, a condus totodată, aproape accidental, la descoperirea contemplației ca mod filosofic de viață. Aceste rațiuni trebuie să țină de un aspect cu totul diferit al condiției umane, a cărei diversitate nu se epuizează în feluritele părți existente în *vita activa* și, putem bănui, nu s-ar epuiza nici dacă gîndirea și mișcarea rațiunii ar fi incluse în ea.

În consecință, dacă folosirea termenului *vita activa,* așa cum o propun eu aici, se găsește într-o contradicție manifestă cu tradiția este pentru că eu nu pun la îndoială adevărul experienței care stă la baza distincției, ci mai curînd ordinea ierarhică inerentă ei încă de la început. Ceea ce nu înseamnă că îmi doresc să contest sau, la drept vorbind, să iau măcar în discuție conceptul tradițional de adevăr ca revelație și deci ca ceva esențialmente dăruit omului, sau că prefer aserțiunea pragmatică a epocii moderne, după care omul poate cunoaște numai ceea ce produce el însuși. Eu susțin doar că greutatea uriașă a contemplației în ierarhia tradițională a estompat distincțiile și structura existente în însăși *vita activa* și că, în pofida aparențelor, această situație nu s-a schimbat în mod esențial prin ruptura modernă de tradiție și prin răsturnarea ulterioară a ordinii ei ierarhice la Marx și la Nietzsche. Ține de însăși natura faimoasei "răsturnări" a sistemelor

---

14. Toma d'Aquino este cît se poate de explicit în privința legăturii dintre *vita activa* și cerințele și nevoile corpului omenesc, comune oamenilor și animalelor (*Summa Theologica,* II, 2, 182, 1).

15. Augustin vorbește despre "povara" *(sarcina)* vieții active impuse de datoria iubirii, care ar fi insuportabilă fără "dulceața" *(suavitas)* și "desfătarea adevărului" dăruite în contemplație (*De civitate Dei,* XIX, 19).

16. Resentimentul consacrat al filosofului față de condiția umană a corporalității nu este totuna cu disprețul antic față de necesitățile vieții; a fi supus necesității era doar unul din aspectele existenței corporale, iar corpul, odată eliberat de această necesitate, era capabil de acea apariție pură pe care grecii o numeau frumusețe. Începînd de la Platon, filosofii au adăugat la resentimentul față de constrîngerile impuse de cerințele corporale și resentimentul față de mișcarea de orice fel. Dat fiind că filosoful trăiește într-un repaus desăvîrșit, numai corpul său, potrivit lui Platon, locuiește în cetate. Aici se găsește și originea primelor reproșuri de agitație *(polypragmosynê)* îndreptate împotriva celor ce își petrec viața în politică.

filosofice sau a valorilor acceptate în mod obișnuit, adică de natura operației înseși, să lase cadrul conceptual mai mult sau mai puțin neschimbat.

Răsturnarea modernă și ierarhia tradițională împărtășesc presupunerea că în toate activitățile oamenilor trebuie să prevaleze aceeași preocupare umană centrală, de vreme ce fără un principiu cuprinzător unic nu se poate stabili nicio ordine. O asemenea presupunere nu este ceva de la sine înțeles, iar felul în care eu folosesc termenul *vita activa* presupune că preocuparea care stă la baza tuturor activităților acestei vieți nu coincide cu preocuparea centrală a unei *vita contemplativa,* nefiind nici superioară, nici inferioară unei asemenea preocupări.

3

ETERNITATE *VERSUS* NEMURIRE

Faptul că diversele moduri de angajare activă în treburile lumii acesteia și gîndirea pură care culminează în contemplație ar putea corespunde la două preocupări omenești centrale cu totul diferite una de alta s-a văzut, într-un fel sau altul, încă de cînd "oamenii gîndirii și oamenii acțiunii au început să o apuce pe căi diferite"[17], adică de la apariția în școala socratică a gîndirii politice. Totuși, cînd au descoperit – și se poate bănui, deși nu se poate dovedi, că descoperirea a fost făcută de Socrate însuși – că domeniul politic nu se îngrijea, cum era de așteptat, de toate activitățile mai înalte ale omului, filosofii au socotit de îndată că descoperiseră nu ceva în plus pe lîngă ceea ce se știa deja, ci un principiu superior care să înlocuiască principiul care guverna *polis*-ul. Calea cea mai scurtă, deși întrucîtva superficială, de a indica cele două principii diferite și, pînă la un punct, chiar opuse, este să reamintim deosebirea dintre nemurire și eternitate.

Nemurirea înseamnă persistență în timp, viață fără-de-moarte pe acest pămînt și în această lume, așa cum li s-a dat, potrivit concepției grecești, naturii și zeilor olimpieni. În fața acestui fundal al veșnicei reîntoarceri a naturii și al vieții fără-de-moarte și fără-de-vîrstă a zeilor stăteau oamenii muritori, singurii muritori într-un univers nemuritor, însă nu etern, confruntați cu viețile nemuritoare ale zeilor lor, dar fără a se afla sub stăpînirea unui Dumnezeu etern. Dacă e să îi dăm crezare lui Herodot, deosebirea dintre cele două pare să îi fi uimit pe greci chiar și înaintea formulării conceptuale întreprinse de filosofi și deci înainte de experiențele specific grecești privind eternul, aflate la baza acestei formulări. Discutînd despre formele de închinare și despre credințele asiatice într-un Dumnezeu invizibil, Herodot spune explicit că, în

17. Vezi F. M. Cornford, "Plato's Commonwealth", in *Unwritten Philosophy* (1950), p. 54: "Moartea lui Pericle și războiul peloponesiac marchează momentul cînd oamenii gîndirii și oamenii acțiunii au început să o apuce pe căi diferite, menite să se îndepărteze tot mai mult una de alta, pînă ce înțeleptul stoic a încetat să mai fie cetățean al țării lui și a devenit cetățean al universului".

comparație cu acest Dumnezeu transcendent (cum am spune noi astăzi), care este dincolo de timp, de viață și de univers, zeii greceşti sînt *anthrôpophyeis,* au aceeași natură, nu doar aceeași formă cu omul.[18] Preocuparea grecilor pentru nemurire s-a născut din experiența lor legată de natura nemuritoare și de zeii nemuritori care, împreună, încadrau viețile individuale ale oamenilor muritori. Întipărit într-un cosmos unde totul era nemuritor, caracterul muritor a devenit marca existenței umane. Oamenii sînt "muritorii", singurele realități muritoare existente, căci, spre deosebire de animale, ei nu există numai ca membri ai unei specii a cărei viață nemuritoare este garantată prin procreație.[19] Caracterul muritor al oamenilor vine din faptul că viața individuală, avînd de la naștere și pînă la moarte o poveste-a-vieții recognoscibilă, se desprinde de viața biologică. Viața individuală se deosebește de toate celelalte realități prin cursul ei rectiliniu, care, ca să spunem așa, își taie drum prin mișcarea circulară a vieții biologice. Iată ce este caracterul muritor: mișcarea în linie dreaptă într-un univers unde totul, dacă cumva se mișcă, o face într-o ordine ciclică.

Sarcina și potențiala măreție a muritorilor stau în capacitatea lor de a produce anumite realități – lucrări, fapte și cuvinte[20] – care ar merita să fie și, într-o măsură cel puțin, sînt făcute să dăinuiască veșnic, astfel că, datorită lor, muritorii și-ar putea găsi locul într-un cosmos unde, cu excepția lor, totul este nemuritor. Prin capacitatea de a face fapte nemuritoare, prin abilitatea de a lăsa urme nepieritoare, oamenii, în ciuda individualității lor muritoare, ating o nemurire proprie și se dovedesc a fi de natură "divină". Distincția dintre om și animal străbate ca o linie de demarcație însăși specia umană: doar cei mai buni *(aristoi),* cei ce arată necontenit că sînt cei mai buni (*aristeuein,* verb pentru care nu există echivalent în nicio altă limbă) și "preferă faima nemuritoare lucrurilor muritoare" sînt cu adevărat umani; ceilalți, satisfăcuți cu indiferent ce plăceri le va oferi natura, trăiesc și mor ca niște animale. Aceasta era încă și opinia lui Heraclit[21], opinie al cărei echivalent cu greu mai poate fi găsit la vreunul din filosofii de după Socrate.

---

18. Herodot (I, 131) povestește că perșii nu au "chipuri de zei, nici temple, nici altare, ci socotesc drept nesăbuite astfel de fapte", ceea ce, explică el în continuare, arată că perșii "nu cred, precum grecii, că zeii sînt *anthrôpophyeis,* de natură umană", sau, am putea noi adăuga, că zeii și oamenii au aceeași natură. Vezi și Pindar, *Carmina Nemaea,* VI.

19. Vezi Ps. Aristotel, *Economice,* 1343 b 24: Natura le asigură speciilor dăinuirea prin reîntoarcere *(periodos),* dar nu i-o poate asigura tot așa și individului. Același gînd: "Pentru cele vii, viața înseamnă ființa" – apare și în *Despre suflet,* 415 b 13.

20. Limba greacă nu distinge între "lucrări" și "fapte", ci le numește pe amîndouă *erga,* dacă sînt îndeajuns de durabile să dăinuiască și îndeajuns de măreț să fie păstrate în amintire. Abia cînd filosofii, sau mai exact sofiștii, au început să-și formuleze "nesfîrșitele distincții" și să deosebească între a produce și a acționa *(poiein și prattein),* substantivele *poiêmata* și *pragmata* au cunoscut o mai largă răspîndire (vezi Platon, *Charmides,* 163). Homer nu cunoaște încă cuvîntul *pragmata,* care la Platon *(ta tôn anthrôpôn pragmata)* poate fi redat cel mai bine prin "treburi omenești" și are conotațiile de necaz și de zădărnicie. La Herodot, *pragmata* poate avea aceeași conotație (cf., bunăoară, I, 155).

21. Heraclit, frag. B 29 (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker,* (ed. a 4-a, 1922)).

În contextul nostru, contează prea puțin dacă Socrate însuși sau Platon a fost cel ce a descoperit eternul drept adevăratul centru al gîndirii propriu-zis metafizice. În favoarea lui Socrate cîntărește greu faptul că, dintre marii gînditori, numai el – unic în această privință, ca și în multe altele – nu s-a sinchisit niciodată să își consemneze gîndurile; căci, indiferent de interesul pentru eternitate arătat de un gînditor, este limpede că, în momentul cînd se așază să își scrie gîndurile, el încetează să mai fie preocupat în primul rînd de eternitate și își îndreaptă atenția spre felul în care ar putea să lase o urmă a lor. El intră în *vita activa,* alegînd modul ei de a dăinui și de nemurire potențială. Un lucru e sigur: numai la Platon, preocuparea pentru etern și pentru viața filosofului sînt văzute ca fiind prin ele însele în contradicție cu aspirația la nemurire și în conflict cu o asemenea aspirație, cu acel *bios politikos,* modul de viață al cetățeanului.

Experiența filosofică a eternului, care pentru Platon era *arrhêton* ("inexprimabilă"), iar pentru Aristotel *aneu logou* ("fără cuvînt") și care a fost conceptualizată mai tîrziu în paradoxala formulă *nunc stans* ("acum-ul staționar"), poate avea loc numai în afara domeniului treburilor omenești și în afara pluralității oamenilor, așa cum știm din mitul peșterii istorisit în *Republica* lui Platon, unde filosoful, după ce s-a eliberat de lanțurile care îl țineau legat de semenii săi, părăsește peștera într-o deplină "singularitate", ca să zicem așa, nici însoțit, nici urmat de alții. Dacă, din punct de vedere politic, a muri este același lucru cu "a înceta de a mai fi printre oameni", experiența eternului este un fel de moarte, iar singurul lucru care o separă de moartea adevărată e faptul că nu este definitivă, pentru că nicio făptură vie nu o poate îndura un timp nedefinit. Este tocmai ceea ce separă *vita contemplativa* de *vita activa* în gîndirea medievală[22]. Ceea ce rămîne totuși hotărîtor e că experiența eternului, spre deosebire de experiența nemuririi, nu corespunde niciunei activități și nu poate fi transformată în activitate, de vreme ce pînă și activitatea gîndirii, care se desfășoară cu ajutorul cuvintelor în sinea omului, nu este numai, în mod limpede, nepotrivită pentru a o reda, dar ar întrerupe și ar distruge experiența însăși.

Theôria sau "contemplația" desemnează experiența eternului ca diferită de toate celelalte atitudini care pot avea cel mult o legătură numai cu nemurirea. S-ar putea ca descoperirea eternului de către filosofi să fi fost înlesnită de îndoiala lor îndreptățită cu privire la șansele de nemurire sau chiar de durabilitate ale *polis*-ului și s-ar putea ca șocul unei asemenea descoperiri să fi fost atît de copleșitor, încît filosofii nu au mai putut face altceva decît să desconsidere orice năzuință la nemurire și să o trateze drept deșertăciune și slavă deșartă, plasîndu-se astfel, fără îndoială, într-o opoziție fățișă cu orașul-stat antic și cu religia care l-a inspirat. Cu toate acestea, biruința finală a preocupării pentru eternitate asupra oricăror aspirații la

22. *In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus* [În viața activă ne putem menține mereu, pe cînd în cea contemplativă nu putem nicicum rămîne cu mintea încordată] (Toma d'Aquino, *Summa Theologica,* II, 2, 181, 4).

nemurire nu i se datorează gîndirii filosofice. Căderea Imperiului roman a demonstrat lămurit că niciun produs al mîinilor muritoare nu poate fi nemuritor şi a fost însoţită de ridicarea evangheliei creştine, propovăduind o viaţă individuală veşnică, la poziţia de religie unică a umanităţii occidentale. Împreună, cele două evenimente au transformat orice năzuinţă la nemurirea pămîntească în ceva zadarnic şi de prisos. Şi au reuşit atît de bine să facă din *vita activa* şi din *bios politikos* slujnicele contemplaţiei, încît nici chiar ascensiunea secularizării în epoca modernă şi, simultan, răsturnarea ierarhiei tradiţionale dintre acţiune şi contemplaţie nu au fost de ajuns pentru a salva de la uitare năzuinţa la nemurire, care constituise la început izvorul şi centrul unei *vita activa*.

CAPITOLUL II
DOMENIUL PUBLIC ŞI CEL PRIVAT

4
OMUL: ANIMAL SOCIAL SAU ANIMAL POLITIC

Vita activa, viaţa omenească în măsura în care este angajată activ în a face ceva, se înrădăcinează întotdeauna într-o lume de oameni şi de obiecte produse de om, pe care nu o părăseşte niciodată şi nici nu o depăşeşte cu totul. Obiectele şi oamenii formează mediul ambiant al fiecăreia din activităţile omului, care, fără o asemenea situare, ar fi lipsite de sens; acest mediu, lumea în care ne naştem, nu ar exista totuşi în lipsa activităţii umane care l-a produs (de pildă, obiectele fabricate), care îl îngrijeşte (de pildă, pămîntul cultivat), sau care l-a întemeiat, organizîndu-l (de pildă, ordinea politică). Nicio viaţă omenească, nici măcar viaţa sihastrului din pustiul naturii, nu este posibilă fără o lume care, direct sau indirect, atestă prezenţa altor fiinţe umane.

Toate activităţile omeneşti sînt condiţionate de faptul că oamenii trăiesc împreună, însă acţiunea este singura care nu poate fi nici măcar imaginată în afara societăţii oamenilor. Activitatea muncii nu are nevoie de prezenţa celorlalţi, cu toate că o fiinţă muncind în deplină izolare nu ar mai fi o fiinţă umană, ci un *animal laborans* în înţelesul cel mai propriu al cuvîntului. Omul care lucrează, fabrică şi construieşte o lume locuită numai de el ar rămîne cu toate acestea un creator, chiar dacă nu un *homo faber:* el şi-ar pierde calitatea specific umană şi ar deveni, mai curînd, un zeu – nu Creatorul, firesc, ci un demiurg divin, aşa cum Platon l-a înfăţişat într-unul din miturile sale. Numai acţiunea este prerogativa exclusivă a omului; nici animalul, nici zeul nu sînt capabili de acţiune[1], şi numai acţiunea depinde în întregime de prezenţa constantă a celorlalţi.

Relaţia specială dintre acţiune şi existenţa-în-comun pare să îndreptăţească întru totul traducerea iniţială a termenului aristotelic *zôon politikon*

---

1. E de-a dreptul izbitor cum zeii homerici acţionează doar în raport cu oamenii, conducîndu-i de departe sau amestecîndu-se în treburile lor. Disputele şi vrajba dintre zei par şi ele să se nască mai ales datorită rolului jucat de zei în treburile omeneşti sau datorită unor atitudini părtinitoare faţă de muritori. Rezultă, aşadar, o poveste în care oamenii şi zeii acţionează împreună, dar în care scena este pregătită de muritori, chiar şi atunci cînd hotărîrea este luată în adunarea zeilor din Olimp. Cred că la o asemenea "co-operare" trimite versul homeric *erg' andrôn te theôn te* [faptele zeilor şi ale oamenilor] (*Odiseea,* I, 338): bardul cîntă faptele zeilor şi ale oamenilor, iar nu istorii ale zeilor şi istorii ale oamenilor. La fel, *Teogonia* lui Hesiod nu se ocupă de faptele zeilor, ci de naşterea lumii (116); ea povesteşte de aceea cum au luat fiinţă lucrurile prin zămislire şi prin naştere (mereu repetate). Rapsodul, slujitor al Muzelor, cîntă "glorioasele isprăvi ale oamenilor din vechime şi pe binecuvîntaţii zei" (97 şi urm.), însă nicăieri, după cît îmi dau searna, nu cîntă glorioasele fapte ale zeilor.

cu *animal socialis,* întîlnită deja la Seneca și devenită apoi, prin Toma d'Aquino, traducerea consacrată: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* ("omul este prin natură politic, adică social")[2]. Mai mult decît orice teorie elaborată, înlocuirea inconștientă a politicului cu socialul trădează gradul în care înțelegerea grecească inițială a politicii fusese pierdută. Este semnificativ în această privință, fără a fi însă hotărîtor, că termenul "social" este de origine romană, neavînd echivalent în limba sau în gîndirea greacă. Totuși folosirea latină a cuvîntului *societas* avea la început și un clar, chiar dacă circumscris, înțeles politic; cuvîntul indica o alianță, încheiată cu un scop precis, ca atunci cînd oamenii se organizează pentru a domni asupra altora sau pentru a săvîrși o nelegiuire.[3] Abia odată cu conceptul mai recent de *societas generis humani,* de "societate a neamului omenesc"[4], termenul "social" începe să dobîndească înțelesul general de condiție umană fundamentală. Ceea ce nu înseamnă că Platon sau Aristotel ar fi ignorat sau nu ar fi fost preocupați de faptul că omul nu poate trăi în afara tovărășiei oamenilor, ci numai că nu au socotit o asemenea condiție ca figurînd printre caracteristicile specific umane; dimpotrivă, ea era pentru ei o însușire pe care viața omenească o are în comun cu cea animală și, din acest motiv, ea nu îi putea aparține omului în chip esențial. Asocierea naturală, pur socială a speciei umane era socotită drept o limitare impusă de nevoile vieții biologice, care sînt aceleași pentru animalul uman ca și pentru alte forme de viață animală.[5]

Pentru gîndirea greacă, capacitatea umană de organizare politică nu este doar diferită de, ci se și află în opoziție directă cu acea asociere naturală în centrul căreia stau casa *(oikia)* și familia. Apariția orașului-stat a însemnat că, "pe lîngă viața sa privată", omul primea "un fel de a doua viață, un *bios politikos* al său. Fiecare cetățean ținea acum de două ordine de existență; iar în viața lui se făcea o distincție clară între ceea ce era al său *(idion)* și ceea ce era comun *(koinon)*".[5] Nu este numai opinia sau teoria lui Aristotel, ci este un fapt istoric că întemeierea *polis*-ului a fost precedată de distrugerea tuturor formelor de organizare bazate pe legături de rudenie, așa cum erau *phratria* sau *phylē*[6]. Dintre toate activitățile necesare, prezente în comunitățile

2. Citatul este preluat din *Index Rerum* la ediția taurniană a operei lui Toma d'Aquino (1922). Cuvîntul "politicus" nu figurează în text, însă *Indexul* rezumă corect ideea lui Toma, după cum se poate vedea din *Summa Theologica,* I, 96, 4; II, 2, 109, 3.

3. *Societas regni* la Livius, *societas sceleris* la Cornelius Nepos. O asemenea alianță putea fi încheiată și în scopuri comerciale, iar Toma d'Aquino mai susține că o "adevărată *societas*" între negustori nu există decît acolo "unde investitorul ia parte el însuși la risc", adică acolo unde parteneriatul este cu adevărat o alianță (vezi W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* (1931), p. 419).

4. În cele ce urmează voi folosi cuvîntul "umanitate" *[man-kind]* pentru a desemna specia umană, în contrast cu termenul "omenire" *[mankind],* care indică ansamblul ființelor umane.

5. Werner Jaeger, *Paideia* (1945), III, 111.

6. Deși, potrivit Introducerii la *The Ancient City* (ed. Anchor, 1956), teza principală a lui Fustel de Coulanges urmărește să demonstreze că la baza structurii familiei antice și a orașului stat antic stă "aceeași religie", autorul face numeroase referiri la faptul că regimul lui *gens,*

omenești, numai două erau socotite a fi politice și a constitui ceea ce Aristotel numea *bios politikos*, și anume acțiunea *(praxis)* și vorbirea *(lexis)*, din care se naște domeniul treburilor omenești (*ta tôn anthrôpôn pragmata*, cum îl numea Platon), domeniu care exclude categoric tot ceea ce este doar necesar sau util.

Cu toate că, neîndoielnic, abia întemeierea orașului-stat le-a permis oamenilor să își petreacă întreaga viață în domeniul politic, în acțiune și în vorbire, convingerea că cele două facultăți formează un tot și că sînt cele mai înalte facultăți umane pare totuși să fi precedat apariția *polis*-ului, existînd deja în gîndirea presocratică. Prestigiul homericului Ahile poate fi înțeles doar dacă eroul este privit ca "făptuitorul unor fapte mari și rostitorul unor vorbe mărețe".[7] Spre deosebire de ceea ce ar putea înțelege modernii, asemenea cuvinte nu erau socotite mari pentru că exprimau gînduri mărețe; dimpotrivă, așa cum știm din ultimele versuri din *Antigona*, capacitatea de a rosti "vorbe mari" *(megaloi logoi)* ca răspuns la loviturile nenorocirii este poate cea care, în cele din urmă, la bătrînețe, va da naștere gîndirii.[8] Gîndirea era

---

bazat pe religia familiei, și regimul cetății "erau în realitate două forme de guvernare antagonice... Cetatea trebuia fie să dispară, fie, în timp, să dezintegreze familia" (p. 252). Impresia mea este că motivul contradicției existente în această mare carte stă în încercarea lui Coulanges de a trata împreună Roma și orașele-stat grecești; în ce privește dovezile și categoriile la care recurge, el se bazează în principal pe sensibilitatea instituțională și politică romană, chiar dacă recunoaște că, "în Grecia", cultul Vestei "slăbise la o dată foarte timpurie... fără a fi slăbit însă vreodată la Roma" (p. 146). Nu numai că prăpastia dintre locuința domestică și cetate era cu mult mai adîncă în Grecia decît la Roma, ci, pe deasupra, doar în Grecia religia olimpiană, religia lui Homer și a orașului-stat, era separată de mai vechea religie a familiei și a locuinței domestice și superioară ei. În timp ce Vesta, zeița vetrei, a devenit, după unificarea și a doua întemeiere a Romei, protectoarea "vetrei orașului" și parte a cultului politic, oficial, colega ei greacă, Hestia, este menționată pentru prima oară de Hesiod, singurul poet grec care, opunîndu-i-se conștient lui Homer, proslăvește viața căminului și a locuinței domestice; în religia oficială a *polis*-ului, Hestia a trebuit să îi cedeze lui Dionysos locul pe care îl ocupase în adunarea celor doisprezece zei olimpieni (vezi Mommsen, *Römische Geschichte* (ed. a 5-a), cartea I, cap. 12, și Robert Graves, *The Greek Myths* (1955), 27, k).

7. Pasajul apare în discursul lui Fenix, *Iliada*, IX, 443, și se referă în chip vădit la educația pentru războaie și pentru *agora*, adunarea publică, unde oamenii se pot distinge. Traducerea literală este următoarea: "(părintele tău) m-a însărcinat să te învăț toate astea, să fii un rostitor de vorbe și un făptuitor de fapte" *(mythôn te rhêtêr' emenai prêktêra te ergôn)* [*de-asta și el mă trimise, ca eu să te-nvăț cum se cade meșter la vorbă să fii și vrednic la fapte*, trad. G. Murnu, *Iliada*, IX, 437–438].

8. Traducerea literală a ultimelor versuri din *Antigona* (1350–54) este următoarea: "Vorbele mărețe, zădărnicind (sau răzbunînd) însă grelele lovituri ale celui semeț, înțelegerea o învață la vîrsta senectuții". Conținutul acestor rînduri este atît de deconcertant pentru înțelegerea modernă, încît cu greu se găsește un traducător care să îndrăznească să le redea sensul propriu-zis. O excepție este traducerea lui Hölderlin: "Grosse Blicke aber,/ Grosse Streiche der hohen Schultern/ Vergeltend,/ Sie haben im Alter gelehrt, zu denken" [Mărețe priviri însă,/ Mărețe-nfăptuiri ale bărbaților de seamă/ Răsplătind,/ Ei au deprins gîndirea la vîrstă-naintată]. O anecdotă povestită de Plutarh poate înfățișa cu mult mai simplu legătura dintre acțiune și vorbire. Un om veni odată la Demostene istorisindu-i cît de crunt fusese bătut. "Tu însă", îi zise Demostene, "n-ai suferit nimic din cele ce-mi spui". La auzul acestor cuvinte, celălalt își ridică glasul și strigă: "N-am suferit nimic?". "Acum", zise Demostene, "aud glasul cuivacare a fost lovit și care a suferit" (*Vieți paralele*, Demostene). O ultimă rămășiță a legăturii

secundară în raport cu vorbirea, însă vorbirea și acțiunea erau considerate simultane și egale, de același rang și de aceeași natură; ceea ce, la început, nu însemna numai că acțiunea politică, în măsura în care se menține în afara sferei violenței, se realizează într-adevăr, de cele mai multe ori, prin cuvinte, ci, mai mult decît atît, că a găsi cuvintele potrivite la momentul potrivit, lăsînd cu totul deoparte informația sau mesajul pe care le-ar putea transmite, înseamnă acțiune. Numai violența pură este mută și, din acest motiv, violența în sine nu poate fi niciînd măreață. Chiar și atunci cînd, relativ tîrziu în Antichitate, arta războiului și arta vorbirii *(retorica)* au devenit cele două subiecte politice principale ale educației, asta s-a întîmplat încă sub influența acestei mai vechi experiențe și tradiții, anterioare *polis*-ului, căreia i-a rămas subordonată.

În experiența *polis*-ului - numit, nu fără îndreptățire, cel mai limbut dintre toate sistemele politice - și, într-o chiar și mai mare măsură, în filosofia politică ce a izvorît din ea, acțiunea și vorbirea s-au separat și au devenit activități tot mai independente. Accentul s-a mutat de pe acțiune pe vorbire, și pe vorbire mai curînd ca mijloc de a convinge decît ca manieră proprie omului de a răspunde, de a replica și de a se măsura cu tot ceea ce se întîmplă ori se face.[9] A fi politic, a trăi într-un *polis* însemna că totul se hotăra prin cuvinte și convingere, și nu prin forță și violență. În concepția grecilor, a constrînge prin violență, a porunci mai curînd decît a convinge erau modalități prepolitice de a-i trata pe oameni, specifice vieții din afara *polis*-ului, vieții căminului și familiei, unde capul familiei conducea cu puteri despotice, necontestate, sau vieții din imperiile barbare din Asia, al căror despotism era adesea asemănat cu organizarea unei locuințe domestice.

Definiția aristotelică a omului ca *zôon politikon* nu era numai lipsită de legătură și chiar în dezacord cu asocierea naturală experimentată în viața domestică, dar nici nu poate fi pe deplin înțeleasă dacă nu i se adaugă o a doua definiție aristotelică, nu mai puțin celebră, după care omul este un *zôon logon echon* ("o ființă vie capabilă de vorbire"). Traducerea latină a acestui termen prin *animal rationale* vine dintr-o neînțelegere nu mai puțin importantă decît în cazul termenului "animal social". Aristotel nu și-a propus nici să dea o definiție a omului în general, nici să indice facultatea umană cea mai înaltă, care pentru el nu era *logos*-ul, adică vorbirea sau rațiunea, ci *nous*-ul, facultatea contemplației, al cărui conținut - și asta e caracteristica lui principală - este cu neputință să fie transpus în vorbire.[10] În aceste

---

antice dintre vorbire și gîndire, străină concepției noastre după care cuvintele sînt expresia gîndirii, se poate întîlni în sintagma ciceroniană reluată adesea de *ratio et oratio.*

9. Tipic pentru această evoluție este faptul că fiecare politician era numit "retor" și că retorica, arta vorbirii în public, spre deosebire de dialectică, arta discursivității filosofice, este definită de Aristotel ca artă a convingerii (vezi *Retorica,* 1354 a 12 și urm., 1355 b 26 și urm.). (Distincția provine ea însăși de la Platon, *Gorgias,* 448.) În acest sens trebuie înțeleasă opinia grecească despre declinul Tebei, pus pe seama neglijării de către tebani a retoricii în favoarea exercițiilor militare (vezi Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte,* ed. Kroener, III, 190).

10. *Etica Nicomahică,* 1142 a 25 și 1178 a 6 și urm.

două, cele mai faimoase, definiții ale sale, Aristotel nu a făcut decît să formuleze opinia obișnuită în *polis* cu privire la om și la modul politic de viață, opinie potrivit căreia toți cei din afara *polis*-ului – sclavii și barbarii – erau *aneu logou,* lipsiți nu de facultatea vorbirii, firește, ci de un mod de viață în care vorbirea, și numai vorbirea, avea sens și unde preocuparea centrală a tuturor cetățenilor era de a vorbi unii cu alții.

Neînțelegerea profundă exprimată de traducerea latină a "politicului" prin "social" nu apare poate nicăieri mai limpede decît într-o discuție în care Toma d'Aquino compară natura conducerii domestice cu conducerea politică: conducătorul casei, constată el, se aseamănă în anumite privințe cu conducătorul unui regat, însă, adaugă el, puterea lui nu este la fel de "perfectă" ca aceea a regelui[11]. Nu doar în Grecia și în cadrul *polis*-ului, ci în toată Antichitatea occidentală ar fi fost, în schimb, cît se poate de limpede că nici chiar puterea tiranului nu era atît de mare, atît de "perfectă" ca puterea cu care *pater familias,* acel *dominus,* stăpînea asupra casei sale alcătuite din sclavi și din familie. Și asta nu se întîmpla pentru că puterea cîrmuitorului cetății era egalată și limitată de puterile conjugate ale capilor de familie, ci pentru că domnia necontestată, absolută și domeniul politic propriu-zis se excludeau reciproc.[12]

5

Polis-ul și locuința domestică

Deși înțelegerea greșită a domeniului politic, echivalarea lui cu domeniul social, este tot atît de veche ca traducerea termenilor grecești în latină și adaptarea lor la gîndirea romano-creștină, confuzia nu a făcut decît să se adîncească dacă ne uităm la felul în care moderniii folosesc și înțeleg conceptul de societate. Distincția dintre sfera privată și cea publică a vieții corespunde domeniilor domestic și politic, care au existat ca entități separate și distincte cel puțin de la apariția orașului-stat antic; ivirea, însă, a domeniului social, care, la drept vorbind, nu este nici privat, nici public, constituie un fenomen relativ nou, a cărui origine a coincis cu apariția epocii moderne și care și-a găsit expresia politică în statul-națiune.

11. Toma d'Aquino, *op. cit.,* II, 2, 50, 3.

12. Termenii *dominus* și *pater familias* erau, prin urmare, sinonimi, ca și termenii *servus* și *familiaris: Dominum patrem familiae appellaverunt; servos ... familiares* [pe tatăl familiei l-au numit domn; pe sclavi... de-ai familiei] (Seneca, *Scrisori,* 47, 12). Vechea libertate romană a cetățeanului a dispărut atunci cînd împărații romani și-au luat titlul de *dominus* [domn], "ce nom, qu'Auguste et que Tibère encore, repoussaient comme une malédiction et une injure" [acest nume, pe care Augustus și Tiberiu, încă, îl respingeau ca pe un blestem și ca pe o injurie] (H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (1847), III, 21).

Ceea ce ne interesează în contextul de față este greutatea extraordinară cu care, din pricina acestei evoluții, ajungem să înțelegem diviziunea fundamentală între domeniile public și privat, între sfera *polis*-ului și sfera casei și a familiei și, în fine, între activitățile legate de o lume comună și cele legate de întreținerea vieții, diviziune pe care s-a întemeiat, considerînd-o drept evidentă și axiomatică, toată gîndirea politică antică. În concepția noastră, linia de despărțire s-a șters cu totul, deoarece noi ne reprezentăm popoarele și comunitățile politice după chipul unei familii de ale cărei treburi zilnice trebuie să se îngrijească o gigantică administrație națională de tip domestic. Gîndirea științifică ce răspunde acestei evoluții nu mai este știința politică, ci "economia națională", "economia socială" sau *Volkswirtschaft,* care, toate, indică un tip de "gospodărire colectivă"[13]; ansamblul de familii organizate economic într-o formă asemănătoare unei singure familii supraumane este ceea ce numim "societate", iar forma ei de organizare politică se numește "națiune".[14] Ne vine de aceea greu să înțelegem că, după felul în care anticii înțelegeau aceste chestiuni, însăși expresia de "economie politică" ar fi fost o contradicție în termeni: orice era "economic", asociat cu viața individului și cu supraviețuirea speciei, reprezenta prin definiție o chestiune de natură domestică, nepolitică.[15]

Din punct de vedere istoric, este foarte probabil ca apariția orașului-stat și a domeniului public să se fi petrecut în detrimentul domeniului privat al familiei și al locuinței domestice.[16] Totuși, vechea sacralitate a vetrei, deși cu mult mai puțin pronunțată în Grecia clasică decît în Roma antică, nu s-a pierdut niciodată complet. Ceea ce a împiedicat *polis*-ul să încalce viața

---

13. Potrivit lui Gunnar Myrdal (*The Political Element in the Development of Economic Theory* (1953), p. XL), "ideea de economie socială sau de economie domestică colectivă *(Volkswirtschaft)*" este unul dintre "cele trei focare principale" în *jurul* cărora "s-a cristalizat speculația politică ce a impregnat economia încă de la început".

14. Ceea ce nu înseamnă că statul-națiune și societatea sa nu provin din regatul medieval și din feudalism, unde structura familială și domestică are o importanță neegalată în Antichitatea clasică. Deosebirea este totuși importantă. În contextul feudal, familiile și locuințele domestice erau aproape independente unele de altele, astfel încît casa regală, reprezentînd o regiune teritorială dată și conducîndu-i pe seniorii feudali ca *primus inter pares,* nu pretindea, precum un conducător despotic, să fie capul unei familii unice. "Națiunea" medievală era un conglomerat de familii; membrii ei nu socoteau că aparțin unei singure familii înglobînd întreaga națiune.

15. Distincția este cît se poate de clară în primele paragrafe ale tratatului pseudoaristotelic *Economice,* unde conducerea despotică exercitată de un singur om *(mon-archia),* proprie organizării domestice, este opusă organizării cu totul diferite a *polis*-ului.

16. La Atena, punctul de cotitură este vizibil în legislația lui Solon. Coulanges vede pe bună dreptate în legea ateniană, care făcea o datorie filială din întreținerea părinților, dovada pierderii puterii paterne (*op. cit.,* pp. 315–316). Totuși, puterea paternă era limitată doar dacă venea în conflict cu interesele cetății, niciodată însă de dragul membrilor individuali ai familiei. Astfel, practica vînzării copiilor și a expunerii nou-născuților s-a păstrat de-a lungul întregii Antichități (vezi R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire* (1928), p. 8: "Alte drepturi din *patria potestas* căzuseră în desuetudine; dar dreptul expunerii nu a fost interzis pînă în 374 e.n.").

privată a cetățenilor săi și l-a făcut să considere drept sacre limitele care împrejmuiau fiecare proprietate nu a fost respectul față de proprietatea privată așa cum o înțelegem noi, ci faptul că un om nu putea participa la treburile lumii fără a poseda o casă, adică fără a avea un loc în lume care să fie propriu-zis al lui.[17] Pînă și Platon, ale cărui planuri politice prevedeau abolirea proprietății private și extinderea sferei publice pînă la anihilarea totală a vieții private, îl pune încă la loc de cinste pe Zeus Herkeios, protectorul liniilor de hotar, și, fără a vedea vreo contradicție, numește divine acele *horoi*, granițele dintre o proprietate și alta.[18]

Faptul că în interiorul casei oamenii trăiau împreună, deoarece erau constrînși de propriile lor cerințe și nevoi, era o trăsătură specifică a sferei domestice. Forța de constrîngere o reprezenta viața însăși – penații, zeii domestici, fiind, potrivit lui Plutarh, "zeii care ne fac să trăim și ne hrănesc corpul"[19] – viață care, pentru întreținerea ei individuală și pentru supraviețuirea ei ca viață a speciei, avea nevoie de compania altora. Că întreținerea individuală trebuie să constituie sarcina bărbatului, iar supraviețuirea speciei sarcina femeii, era un fapt evident, iar aceste funcții naturale, munca bărbatului menită să asigure hrană și munca de procreație a femeii, erau deopotrivă supuse aceleiași constrîngeri a vieții. Comunitatea naturală din locuința domestică lua naștere, așadar, din necesitate, și necesitatea guverna toate activitățile desfășurate în sînul ei.

Domeniul *polis*-ului, dimpotrivă, forma sfera libertății și, dacă între cele două sfere exista o relație, controlul necesităților vieții în casă reprezenta, ca un lucru de la sine înțeles, condiția libertății *polis*-ului. Politica nu putea fi în niciun caz doar un mijloc de protejare a societății – o societate a celor credincioși, ca în Evul Mediu, o societate de proprietari, ca la Locke, o societate asiduu angajată într-un proces de achiziție, ca la Hobbes, o societate de producători, ca la Marx, o societate de angajați, ca în societatea noastră, sau o societate de muncitori, ca în țările socialiste și comuniste. În toate aceste cazuri, libertatea, iar în unele așa-zisa libertate a societății este cea care reclamă și justifică restrîngerea autorității politice. Libertatea e plasată în domeniul socialului, iar forța sau violența devin monopolul statului.

---

17. Interesant la această distincție este că în unele cetăți grecești cetățenii erau obligați prin lege să își împartă recolta și să o consume în comun, cu toate că fiecare dintre ei se bucura de proprietatea absolută, necontestată a pămîntului său. Vezi Coulanges (*op. cit.*, p. 61), care numește această lege "o contradicție singulară"; nu este vorba de nicio contradicție, deoarece, în înțelegerea antică, aceste două tipuri de proprietate nu aveau nimic în comun.

18. Vezi *Legile*, 842.

19. Citat din Coulanges, *op. cit.*, p. 96; referința este la Plutarh, *Quaestiones Romanae*, 51. Pare curios că, punînd unilateral accentul pe zeitățile subpămîntene din religia greacă și romană, Coulanges nu vede că acești zei nu erau niște simpli zei ai morților, iar cultul lor nu era un simplu "cult al morții", ci că această religie primitivă legată de pămînt slujea viața și moartea, în care vedea două aspecte ale aceluiași proces. Viața iese din pămînt și se întoarce în el; nașterea și moartea nu sînt altceva decît două faze diferite ale aceleiași vieți biologice peste care sînt stăpîni zeii subpămînteni.

Toți filosofii greci, indiferent cît de ostili ar fi fost față de viața *polis*-ului, socoteau de la sine înțeles că libertatea se situează exclusiv în domeniul politic, că necesitatea este în primul rînd un fenomen prepolitic, caracteristic organizării domestice private, și că forța și violența sînt justificate în sfera domestică întrucît sînt singurele mijloace la care individul poate recurge pentru a domina necesitatea – de exemplu, stăpînind peste sclavi – și a deveni liber. Pentru că sînt supuse necesității, toate ființele umane au dreptul de a folosi violența față de alți oameni; violența reprezintă actul prepolitic prin care individul se eliberează de necesitățile vieții pentru a accede la libertatea lumii. O asemenea libertate este condiția esențială a ceea ce grecii numeau fericire, *eudaimonia,* care era un statut obiectiv condiționat înainte de toate de bogăție și de sănătate. A fi sărac sau a avea o sănătate precară însemna a fi supus necesității fizice, iar a fi sclav însemna, în plus, a fi supus violenței umane. Această dublă și îndoită "nefericire" a sclaviei era lipsită cu totul de legătură cu bunăstarea subiectivă concretă a sclavului. Astfel, un om liber sărac prefera nesiguranța unei piețe de muncă supuse variațiilor zilnice lucrului garantat și regulat care, pentru că îi restrîngea libertatea de a acționa în fiecare zi după cum credea de cuviință, era deja resimțit drept servitute *(douleia),* și chiar munca aspră, dureroasă era preferată vieții ușoare a multor sclavi domestici.[20]

Forța prepolitică cu care capul locuinței domestice își conducea familia și sclavii și care era considerată necesară întrucît, înainte de a fi un "animal politic", omul este un "animal social" nu are totuși nimic în comun cu "starea naturală" haotică, de a cărei violență, potrivit gîndirii politice a secolului al XVII-lea, oamenii nu ar putea scăpa decît punînd bazele unei guvernări care, printr-un monopol al puterii și al violenței, ar aboli "războiul tuturor împotriva tuturor", "inspirîndu-le tuturor un sentiment de teamă".[21] Din contră, orice concept de conducere și de supunere, de guvernare și de putere, în sensul în care noi înțelegem asemenea noțiuni, cît și ordinea reglementată care le însoțește, era socotit a fi prepolitic și a aparține mai curînd sferei private decît sferei publice.

Polis-ul se deosebea de familie pentru că nu cunoștea decît "egali", în timp ce familia era centrul celei mai stricte inegalități. A fi liber însemna deopotrivă a nu fi supus necesităților vieții sau ordinelor altcuiva *și* a nu te găsi tu însuți în situația de a porunci. Însemna a nu conduce și a nu fi condus.[22] Astfel,

---

20. Discuția dintre Socrate și Eutherus, consemnată în *Memorabilia* lui Xenofon (II, 8), este cît se poate de interesantă: Eutherus e silit de nevoie să muncească cu corpul și e convins despre corpul lui că nu va fi în stare să suporte acest fel de viață multă vreme și, de asemenea, că, la bătrînețe, va ajunge un nevoiaș. El crede totuși că e mai bine să muncești decît să cerșești. Drept urmare, Socrate îi propune să caute pe cineva "care are o situație bună și care are nevoie de un ajutor". Eutherus îi răspunde că nu ar putea îndura servitutea *(douleia)*.

21. Trimiterea este la Hobbes, *Leviatanul,* partea I, cap. 13.

22. Cea mai faimoasă și mai frumoasă referință este discuția despre diferitele forme de guvernare, consemnată de Herodot (III, 80-83), în cursul căreia Otanes, apărătorul egalității grecești *(isonomiê),* declară că nu își "dorește nici să conducă, nici să fie condus". Este

libertatea nu exista în interiorul locuinței domestice, căci capul acesteia, conducătorul ei, era considerat liber doar în măsura în care avea puterea de a părăsi locuința domestică și de a pătrunde în domeniul politic, acolo unde toți erau egali. Fără îndoială, egalitatea proprie domeniului politic avea foarte puține în comun cu conceptul nostru de egalitate: ea însemna a trăi printre egali și a avea de a face doar cu ei și presupunea existența "inegalilor", cei ce formau, de fapt, întotdeauna majoritatea populației unui oraș-stat.[23] Prin urmare, egalitatea, departe de a fi legată de justiție, ca în timpurile moderne, constituia însăși esența libertății: a fi liber însemna a fi ferit de inegalitatea prezentă în actul de conducere și a te mișca într-o sferă unde nici conducerea, nici supunerea nu existau.

Totuși, posibilitatea de a descrie în termeni de opoziție clar conturată diferența profundă dintre înțelegerea modernă a politicii și înțelegerea ei antică încetează aici. În lumea modernă, domeniile social și politic sînt cu mult mai puțin distincte. Ideea că politica nu este nimic altceva decît o funcție a societății, că acțiunea, vorbirea și gîndirea sînt în primul rînd suprastructuri ale interesului social nu este o descoperire făcută de Karl Marx, ci, dimpotrivă, se numără printre presupozițiile axiomatice preluate de Marx fără examen critic de la economiștii politici ai epocii moderne. O asemenea funcționalizare face insesizabilă existența vreunei prăpastii reale între cele două domenii; și asta nu e o chestiune de teorie sau de ideologie, dat fiind că, odată cu ascensiunea societății – adică a activităților "domestice" *(oikia)* sau economice – în domeniul public, gospodărirea și toate chestiunile care altădată priveau sfera privată a familiei au devenit o preocupare "colectivă".[24] Într-adevăr, în lumea modernă, cele două domenii, asemeni unor valuri, se revarsă în permanență unul în celălalt în curgerea neîntreruptă a însuși procesului vieții.

---

vorba însă de același spirit cu cel în care Aristotel afirmă că viața unui om liber este mai bună decît viața unui despot, contestîndu-i despotului libertatea, lucru de la sine înțeles (*Politica,* 1325 a 24). Potrivit lui Coulanges, toate cuvintele grecești și latinești care exprimă o anumită formă de stăpînire asupra altora, precum *rex, patər, anax, basileus,* priveau la început relațiile domestice și erau nume pe care sclavii le dădeau stăpînului lor (*op. cit.,* pp. 89 și urm., 228).

23. Proporția varia și este fără îndoială exagerată în cele transmise de Xenofon despre Sparta, unde un străin nu a numărat mai mult de șaizeci de cetățeni între cele patru mii de persoane aflate în piață (*Hellenica,* III, 35).

24. Vezi Myrdal, *op. cit.:* "Ideea că societatea, precum un cap de familie, întreține casa pentru membrii ei este adînc înrădăcinată în terminologia economică... În germană, *Volkswirtschaftslehre* sugerează... existența unui subiect colectiv al activității economice... avînd un scop comun și valori comune. În engleză, ...*theory of wealth* sau *theory of welfare* exprimă idei similare" (p. 140). "Ce se înțelege prin economie socială, a cărei funcție este gospodărirea socială? În primul rînd, ea implică sau sugerează o analogie între individul care își conduce propria locuință domestică sau pe cea a familiei sale și societate. Adam Smith și James Mill au elaborat explicit această analogie. Ca urmare a criticii lui J. S. Mill și odată cu mai larga recunoaștere a distincției dintre economia politică practică și economia politică teoretică, analogia a fost în general mai puțin scoasă în evidență" (p. 143). Faptul că nu a mai fost folosită i se datorează pesemne și unei evoluții în cursul căreia societatea a devorat structura familială, pînă ce a ajuns să i se substituie în întregime.

Dispariția prăpastiei pe care anticii erau obligați să o traverseze zilnic pentru a transcende domeniul îngust al locuinței domestice și "a accede" în domeniul politicii este un fenomen esențialmente modern. Prăpastia dintre privat și public exista încă, într-un anumit fel, în Evul Mediu, deși semnificația ei se pierduse în mare măsură, iar poziția i se schimbase în totalitate. S-a remarcat pe bună dreptate că, după căderea Imperiului roman, Biserica Catolică a fost cea care le-a oferit oamenilor un înlocuitor pentru cetățenia care constituise odinioară prerogativa guvernării municipale.[25] Tensiunea medievală dintre obscuritatea vieții de fiecare zi și splendoarea grandioasă care însoțea tot ce era sacru și, simultan, înălțarea de la secular la religios corespund în multe privințe înălțării de la privat la public din Antichitate. Deosebirea este, desigur, cît se poate de pronunțată, căci, indiferent cît de "lumească" ar fi devenit Biserica, preocuparea pentru lumea cealaltă a fost întotdeauna cea care, mai presus de toate, a ținut laolaltă comunitatea de credincioși. Deși domeniul public poate fi echivalat cu cel religios doar cu anumite rezerve, în feudalism domeniul secular a reprezentat într-adevăr, în ansamblul lui, ceea ce domeniul privat fusese în Antichitate. Trăsătura distinctivă a Evului Mediu a constituit-o absorbția tuturor activităților în sfera domestică, unde ele nu aveau decît o semnificație privată și, în consecință, absența ca atare a unui domeniu public.[26]

Caracteristic pentru această expansiune a domeniului privat și, în paranteză fie spus, pentru deosebirea dintre capul locuinței domestice antice și seniorul feudal este că seniorul feudal putea face dreptate pe domeniul stăpînit de el, în timp ce capul familiei antice, deși putea recurge la o conducere mai blîndă sau mai aspră, nu avea cunoștință nici de legi, nici de justiție în afara domeniul politic.[27] Tendința de a îngloba toate activitățile umane în domeniul privat și de a modela toate relațiile dintre oameni după modelul

---

25. R. H. Barrow, *The Romans* (1953), p. 194.

26. Caracteristicile pe care E. Levasseur (*Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* (1900)) le descoperă în organizarea feudală a muncii sînt valabile pentru ansamblul comunităților feudale: "Chacun vivait chez soi et vivait de soi-même, le noble sur sa seigneurie, le vilain sur sa culture, le citadin dans sa ville" [Fiecare trăia acasă și din resursele sale, nobilul pe domeniul său, țăranul pe ogorul său, orășeanul în orașul său] (p. 229).

27. Tratamentul echitabil aplicat sclavilor, pe care Platon îl recomandă în *Legile* (777), are prea puțin de a face cu justiția și nu este recomandat "din considerație pentru (sclavi), ci mai mult din respect față de noi înșine". Despre coexistența a două legi, legea politică a justiției și legea domestică a conducerii, vezi Wallon, *op. cit.*, II, p. 200: "La loi, pendant bien longtemps, donc ... s'abstenait de pénétrer dans la famille, où elle reconnaissait l'empire d'une autre loi" [Timp îndelungat, așadar, legea... s-a abținut să pătrundă în familie, unde recunoștea dominația altei legi]. Jurisdicția antică, în special cea romană, referitoare la chestiunile domestice, la tratamentul aplicat sclavilor, la relațiile familiale etc., era în esență menită să restrîngă puterea altminteri lipsită de restricții a capului familiei; era de neînchipuit că ar putea exista o domnie a justiției în interiorul societății în întregime "private" a sclavilor, întrucît sclavii se găseau prin definiție în afara domeniului legii și erau supuși autorității stăpînului lor. Doar stăpînul, în măsura în care era și cetățean, se supunea prescripțiilor legilor, care, în interesul cetății, puteau chiar să îi reducă puterea în casă.

raporturilor domestice s-a extins considerabil, cuprinzînd organizaţiile profesionale tipic medievale din oraşe, ghildele, confreriile *[confrèries]* şi corporaţiile *[compagnons],* şi chiar primele companii comerciale, în care "asocierea domestică de la început părea să fie dovedită de însuşi cuvîntul «companie» *(com-panis)* ... [şi] de expresii precum «oamenii care mănîncă aceeaşi pîine» sau «oamenii care împart aceeaşi pîine şi acelaşi vin»"[28]. Conceptul medieval de "bun comun", departe de a indica existenţa unui domeniu politic, recunoaşte doar că indivizii privaţi au în comun interese, materiale şi spirituale, că ei îşi pot păstra viaţa privată şi se pot ocupa de treburile lor proprii numai dacă unul din ei îşi asumă sarcina de a veghea la acest interes comun. Ceea ce deosebeşte de realitatea modernă această atitudine esenţialmente creştină faţă de politică nu este atît recunoaşterea unui "bun comun", cît exclusivitatea sferei private şi absenţa acelui curios domeniu hibrid unde interesele private dobîndesc însemnătate publică şi pe care noi îl numim "societate".

Iată de ce nu e surprinzător că gîndirea politică medievală, preocupată exclusiv de domeniul secular, a ignorat prăpastia care separă viaţa adăpostită din locuinţa domestică de neîndurătoarea expunere din *polis* şi, în consecinţă, virtutea curajului ca pe una dintre cele mai elementare atitudini politice. Ceea ce rămîne surprinzător este că singurul teoretician politic postclasic care, într-un efort extraordinar de a reda politicii vechea ei demnitate, a sesizat prăpastia şi a înţeles ceva din curajul necesar pentru a o străbate a fost Machiavelli, cel ce a înfăţişat traversarea ei în termenii înălţării "condotierului de la condiţia umilă la un rang înalt", de la viaţa privată la principat, adică de la circumstanţe comune tuturor oamenilor la gloria strălucitoare a faptelor măreţe[29].

Părăsirea locuinţei domestice, la început cu scopul îmbarcării într-o aventură şi într-o întreprindere glorioasă, iar apoi doar în vederea consacrării vieţii treburilor cetăţii, cerea curaj, deoarece, într-o primă instanţă, individul se ocupase de propria viaţă şi supravieţuire numai în sînul locuinţei domestice. Oricine intra în domeniul politic trebuia mai întîi să fie gata să îşi rişte viaţa, o prea mare dragoste pentru viaţă fiind un obstacol în calea libertăţii şi un semn sigur de servilitate.[30] Curajul a devenit, de aceea, virtutea

---

28. W. J. Ashley, *op. cit.,* p. 415.

29. "Înălţarea" de la un anumit domeniu sau rang la unul mai înalt este o temă care tot revine la Machiavelli (vezi în special *Principele,* cap. 6, despre Hieron din Siracuza, şi cap. 7; şi *Discursuri,* cartea a II-a, cap. 13).

30. "În timpul lui Solon, sclavia ajunsese să fie socotită mai rea decît moartea" (Robert Schlaifer, "Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology* (1936), XLVII). Începînd de atunci, *philopsychia* ("dragostea pentru viaţă") şi laşitatea s-au identificat cu servilitatea. Astfel, Platon credea că demonstrase servilitatea naturală a sclavilor, deoarece ei nu aleseseră moartea înrobirii (*Republica,* 386 a). Un ecou tîrziu al acestei poziţii se poate încă găsi în răspunsul lui Seneca la plîngerile sclavilor: "Libertatea e atît de la îndemînă, cum se face că mai există vreun sclav?" (*Scrisori,* 77, 14) sau în afirmaţia sa: *vita si moriendi virtus abest, servitus est* – "viaţa ar fi sclavie fără virtutea de a şti cum să mori" (77, 13). Pentru

politică prin excelență, și doar cei ce îl posedau puteau fi acceptați într-o comunitate politică prin conținut și scop, care depășea astfel simpla asociere impusă tuturor – sclavi, barbari și greci deopotrivă – de cerințele urgente ale vieții.[31] "Viața bună", cum a numit Aristotel viața cetățeanului, nu era, așadar, pur și simplu mai bună, mai lipsită de griji sau mai nobilă decît viața obișnuită, ci era de o calitate cu totul diferită. Era "bună" în măsura în care, stăpînind necesitățile elementare ale vieții, întrucît era scutită de muncă și de lucru și domina pornirea înnăscută a tuturor făpturilor vii de a-și asigura propria supraviețuire, nu mai era legată de procesul vieții biologice.

La rădăcina conștiinței politice grecești găsim o claritate și o precizie fără egal în formularea acestei distincții. Niciunei activități care nu servea altui scop decît cîștigării existenței, întreținerii procesului vieții, nu i se îngăduia să intre în domeniul politic, și asta cu riscul serios de a abandona comerțul și producția artizanală în seama hărniciei sclavilor și a străinilor, Atena devenind într-adevăr acel "pensionopolis" cu un "proletariat de consumatori", pe care Max Weber l-a descris atît de viu[32]. Adevăratul caracter al acestui *polis* este încă cu totul vizibil în filosofiile politice ale lui Platon și Aristotel, chiar dacă linia de despărțire dintre locuința domestică și *polis* este uneori ștearsă, îndeosebi la Platon care, urmîndu-l probabil pe Socrate, a început să își ia exemplele și imaginile pentru *polis* din experiențele de fiecare zi ale vieții private, dar și la Aristotel, atunci cînd, urmîndu-l pe Platon, presupune că cel puțin originea istorică a *polis*-ului trebuie legată de necesitățile vieții și că doar conținutul *polis*-ului, scopul *(telos)* inerent lui, transcende viața înspre acea "viață bună".

Aceste aspecte ale învățăturilor școlii socratice, care aveau să devină curînd axiomatice pînă într-atît încît să se banalizeze, erau atunci cele mai noi și mai revoluționare dintre toate și nu proveneau din experiența efectivă a vieții politice, ci din dorința de eliberare de povara unei asemenea vieți, dorință pe care, potrivit propriei lor înțelegeri, filosofii o puteau justifica doar

---

a înțelege atitudinea antică față de sclavie, nu este lipsit de importanță să ne amintim că majoritatea sclavilor erau inamici înfrînți și că, de regulă, numai un mic număr de oameni se năștea sclavi. Și, în timp ce în Republica romană sclavii erau aduși, în general, din afara granițelor guvernării romane, sclavii greci erau de obicei de aceeași naționalitate cu stăpînii lor; ei își dovediseră natura servilă refuzînd să se sinucidă și, de vreme ce curajul era virtutea politică prin excelență, își arătaseră astfel nevrednicia "naturală", inaptitudinea de a fi cetățeni. Atitudinea față de sclavi s-a schimbat în Imperiul roman nu numai din cauza influenței stoicismului, ci și pentru că o parte cu mult mai mare din populația de sclavi era alcătuită din sclavi din naștere. Dar chiar și la Roma, *labos* este considerat, de către Vergiliu, a fi strîns legat de moartea lipsită de glorie (*Eneida,* VI).

31. Că omul liber se distinge de sclav prin curaj, aceasta pare să fi fost tema unui poem al poetului cretan Hybrias: "Avuțiile-mi sînt lancea și spada și frumosul scut... Dar cei ce îndrăzneală n-au să poarte lancea și spada și scutul cel frumos, ce ocrotește trupul, cad toți îngenuncheați, cuprinși de spaimă, Domn mă numind, și Rege preamărit" (citat din Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum* (1898), p. 22).

32. Max Weber, "Agrarverhältnisse im Altertum", *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1924), p. 147.

demonstrînd că pînă şi acest mod de viaţă, cel mai liber dintre toate, era încă legat de necesitate şi supus necesităţii. Însă fundalul experienţei politice efective, cel puţin la Platon şi la Aristotel, a rămas atît de puternic, încît distincţia dintre sfera vieţii domestice şi cea a vieţii politice nu a fost niciodată pusă la îndoială. Nici viaţa, nici "viaţa bună" nu sînt posibile fără a domina necesităţile vieţii în locuinţa domestică, dar politica nu se face niciodată în vederea vieţii. Pentru membrii *polis*-ului, viaţa domestică există în vederea "vieţii bune" din *polis*.

6
Ascensiunea socialului

Apariţia societăţii – ascensiunea administrării domestice, a activităţilor, a problemelor şi a mecanismelor de organizare care îi sînt proprii –, ieşind din penumbra spaţiului domestic la lumina sferei publice, nu a şters doar vechea linie de despărţire dintre privat şi politic, ci a şi schimbat, făcîndu-le aproape de nerecunoscut, sensul celor doi termeni şi semnificaţia lor pentru viaţa individului şi a cetăţeanului. Nu e vorba numai de faptul că noi nu am fi de acord cu grecii, pentru care o viaţă petrecută în sfera "a ceea ce îi aparţine individului în mod propriu" *(idion),* în afara lumii constituite de ceea ce e comun, este "idioată" prin definiţie, sau cu romanii, cărora privatul nu le oferea altceva decît un refugiu temporar împotriva treburilor legate de *res publica;* astăzi noi numim privată o sferă de intimitate ale cărei începuturi le-am putea descoperi în Antichitatea romană tîrzie, deşi cu greu s-ar putea găsi vreo urmă a lor în vreuna din perioadele Antichităţii greceşti, dar ale cărei diversitate şi varietate unice i-au fost cu siguranţă necunoscute oricărei perioade anterioare epocii moderne.

Nu este numai o chestiune de schimbare de accent. Pentru sensibilitatea antică, trăsătura privativă a privatului, indicată de cuvîntul însuşi, era cît se poate de importantă; ea semnifica literalmente o stare de privare de ceva, ba chiar privarea de cele mai înalte şi mai umane facultăţi ale omului. Omul care nu trăia decît o viaţă privată, căruia, la fel ca sclavului, nu i se îngăduia să pătrundă în domeniul public sau care, aidoma barbarului, alesese să nu întemeieze un asemenea domeniu, nu era pe deplin uman. Cînd folosim cuvîntul "privat", noi nu ne mai gîndim în primul rînd la o stare de privare, iar asta vine în parte de la enorma îmbogăţire a sferei private datorată individualismului modern. Totuşi, încă şi mai important pare faptul că privatul modern se opune domeniului social – necunoscut anticilor, care considerau conţinutul lui drept o chestiune privată – cel puţin la fel de categoric pe cît i se opune şi domeniului politic propriu-zis. Faptul istoric hotărîtor este că privatul modern, în funcţia lui cea mai importantă, cea de a adăposti intimitatea, nu a fost descoperit ca opus sferei politice, ci ca opus sferei sociale, de care este, prin urmare, mai strîns şi mai autentic legat.

Primul explorator sistematic și, într-o anumită măsură, chiar primul teoretician al intimității a fost Jean-Jacques Rousseau, cel care, în mod semnificativ, este singurul mare scriitor citat încă adeseori doar cu prenumele. El a ajuns să facă această descoperire revoltîndu-se nu împotriva opresiunii statului, ci împotriva intolerabilei pervertiri la care societatea supune inima omenească, împotriva invadării de către societate a unei regiuni cît se poate de adînci a omului, care pînă atunci nu avusese nevoie de protecție specială. Intimitatea inimii, spre deosebire de locuința domestică privată, nu ocupă în lume un loc tangibil, obiectiv, așa cum nici societatea împotriva căreia ea protestează și se afirmă pe sine însăși nu poate fi localizată cu aceeași precizie ca spațiul public. Pentru Rousseau, intimul și socialul erau mai curînd, atît unul cît și celălalt, moduri subiective de existență umană și cu el totul s-a petrecut ca și cînd Jean-Jacques s-ar fi revoltat împotriva unui om numit Rousseau. Individul modern și nesfîrșitele lui conflicte, incapacitatea lui fie de a se simți acasă în societate, fie de a trăi cu totul în afara ei, dispozițiile lui mereu schimbătoare și subiectivismul radical al vieții lui afective s-au născut din această răzvrătire a inimii. Autenticitatea descoperirii lui Rousseau este mai presus de orice îndoială, indiferent cît de îndoielnică ar fi autenticitatea individului Rousseau. Uluitoarea înflorire a poeziei și a muzicii începînd de la mijlocul secolului al XVIII-lea pînă aproape în ultima treime a celui de-al XIX-lea, însoțită de apariția romanului, singura formă de artă integral socială, ce coincide cu declinul nu mai puțin surprinzător al tuturor artelor publice, îndeosebi al arhitecturii, certifică îndeajuns relația strînsă dintre social și intim.

Reacția de revoltă împotriva societății, în cursul căreia Rousseau și romanticii au descoperit intimitatea, a fost îndreptată înainte de toate împotriva cerințelor nivelatoare ale socialului, împotriva a ceea ce astăzi am numi conformismul inerent fiecărei societăți. Este important de amintit că această revoltă a avut loc înainte ca principiul egalității, căruia, de la Tocqueville încoace, i s-a reproșat apariția conformismului, să fi avut timpul de a se impune fie în domeniul social, fie în cel politic. Din acest punct de vedere, nu contează prea mult dacă națiunea se compune din egali sau din neegali, căci societatea cere întotdeauna ca membrii ei să acționeze ca și cînd ar fi membrii unei singure familii uriașe, avînd o singură opinie și un singur interes. Înainte de dezintegrarea modernă a familiei, interesul comun și opinia unică erau reprezentate de capul locuinței domestice, care conducea pe baza lor, preîntîmpinînd lipsa posibilă de unitate dintre membrii familiei.[33] Coincidența izbitoare dintre ascensiunea societății și declinul familiei indică limpede că ceea ce s-a petrecut de fapt a fost o absorbție a celulei familiale în grupuri sociale corespunzătoare. Egalitatea dintre membrii acestor

33. Ceea ce se vede foarte bine din observația lui Seneca, care, discutînd despre folosul sclavilor bine educați (care cunosc toți clasicii pe de rost) pentru un stăpîn presupus ignorant, face următorul comentariu: "Ce știe casa, știe și stăpînul" (*Scrisori,* 27, 6, citat din Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 61).

grupuri, departe de a fi o egalitate între persoane de același rang, nu se aseamănă cu nimic mai mult decît cu egalitatea membrilor familiei în fața puterii despotice a capului casei, cu deosebirea că în societate, unde numărul întărește imens forța naturală a interesului comun unic și a opiniei unanime unice, s-a putut renunța în cele din urmă la conducerea efectivă exercitată de un singur om, care să reprezinte interesul comun și opinia justă. Fenomenul conformismului este caracteristic pentru ultima fază a acestei evoluții moderne.

E adevărat că în societate – așa cum o cunoaștem noi astăzi, cînd vîrful ordinii sociale nu mai este format din casa regală a domnitorului absolut – domnia monarhică, domnia unui singur om, declarată de antici drept procedeul de organizare a locuinței domestice, s-a transformat într-un fel de domnie a nimănui. Însă, cu toate că și-a pierdut personalitatea, acest nimeni, presupusul interes unic pentru economie al societății luate în ansamblu, precum și presupusa opinie unică a societății elegante dintr-un salon, nu încetează să stăpînească. După cum știm din cea mai socială formă de guvernare, adică din birocrație (care reprezintă ultima fază de guvernare din cadrul statului-națiune, tot așa cum domnia unui singur om în absolutism și în despotismul luminat a constituit prima ei fază), domnia nimănui nu înseamnă neapărat o lipsă de domnie; în anumite circumstanțe, ea s-ar putea dovedi chiar drept una dintre cele mai crude și mai tiranice forme.

Hotărîtor este faptul că, la toate nivelurile ei, societatea exclude posibilitatea acțiunii, care altădată era exclusă din locuința domestică. În schimb, societatea așteaptă din partea fiecăruia din membrii săi un anumit tip de comportament, ce impune reguli nenumărate și diverse, care, toate, tind să îi "normalizeze" pe membrii ei, să îi determine să adopte conduita cuvenită, să excludă acțiunile spontane sau realizările excepționale. Odată cu Rousseau, descoperim aceste pretenții în saloanele înaltei societăți, ale cărei convenții pun întotdeauna pe picior de egalitate individul cu rangul pe care îl ocupă în ierarhia socială. Contează numai această echivalare cu statutul social, fiind lipsit de importanță dacă statutul social este un rang propriu-zis al societății pe jumătate feudale a secolului al XVIII-lea, un titlu în societatea de clase a secolului al XIX-lea sau o simplă funcție în societatea de masă de astăzi. Dimpotrivă, ascensiunea societății de masă dovedește numai că diversele grupuri sociale au suferit același proces de absorbție într-o unică societate, pe care structurile familiale îl suferiseră mai devreme; odată cu apariția societății de masă, domeniul socialului, după mai multe secole de dezvoltare, a ajuns în sfîrșit la punctul în care îi cuprinde și îi controlează în egală măsură și cu egală tărie pe toți membrii unei comunități date. Or, societatea egalizează în orice circumstanțe, iar victoria egalității în lumea modernă nu înseamnă altceva decît recunoașterea politică și juridică a faptului că societatea a cucerit domeniul public și că distincția și diferența au devenit chestiuni private ale individului.

Egalitatea modernă, bazată pe conformismul inerent societății și posibilă doar întrucît conduita a înlocuit acțiunea ca mod primordial al relației

umane, se deosebește în toate privințele de egalitatea din Antichitate și, în particular, de cea din orașele-stat grecești. A aparține numărului restrîns al celor "egali" *(homoioi)* însemna a avea posibilitatea de a trăi în mijlocul propriilor semeni; însă domeniul public, *polis*-ul, era pătruns el însuși de un feroce spirit agonal, fiecare fiind obligat neîncetat să se distingă de toți ceilalți, să dovedească prin fapte sau prin realizări unice că este cel mai bun dintre toți *(aien aristeuein)*.[34] Altfel spus, domeniul public era rezervat individualității; era singurul loc unde oamenii puteau arăta cine sînt cu adevărat și ceî i face de neînlocuit. Pentru a profita de o asemenea șansă, ca și din dragoste pentru sistemul politic care o făcea cu putință pentru ei toți, fiecare era dispus, într-o mai mare sau mai mică măsură, să își asume povara judecării, a apărării și a administrării treburilor publice.

Același conformism, presupoziția că oamenii nu acționează, ci adoptă o conduită unii față de alții, stă la baza științei moderne a economiei, a cărei naștere a coincis cu ascensiunea societății și care, împreună cu principalul ei instrument tehnic, statistica, a devenit știința socială prin excelență. Economia – pînă în epoca modernă o parte nu foarte importantă a eticii și a politicii, ce pleca de la premisa că oamenii acționează în activitățile lor economice la fel cum acționează în orice altă privință[35] – a putut dobîndi un caracter științific abia cînd oamenii au devenit ființe sociale și au adoptat în unanimitate anumite modele de conduită, astfel că cei ce nu respectau regulile puteau fi considerați drept asociali sau anormali.

Legile statisticii sînt valabile doar acolo unde este vorba de numere mari sau de perioade lungi, iar acțiunile sau evenimentele nu pot apărea statistic decît ca deviații sau fluctuații. Justificarea statisticii este că, în viața de fiecare zi și în istorie, faptele și evenimentele constituie fenomene rare. Totuși, sensul relațiilor zilnice nu se dezvăluie în viața cotidiană, ci în faptele rare, întocmai după cum semnificația unei perioade istorice se descoperă

---

34. *Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allôn* ("veșnic să fii cel mai bun și deasupra celorlalți") constituie cea mai mare grijă a eroilor lui Homer (*Iliada,* VI, 208), iar Homer a fost "educatorul Eladei".

35. "Concepția potrivit căreia economia politică este înainte de toate o «știință» datează doar de la Adam Smith", fiindu-le necunoscută nu doar Antichității și Evului Mediu, ci și doctrinei canonice, prima "doctrină economică completă", care "se deosebea de economia modernă, întrucît era mai curînd «o artă» decît o «știință»" (W. J. Ashley, *op. cit.,* pp. 379 și urm.). Economia clasică pleca de la premisa că, în măsura în care este o ființă activă, omul acționează exclusiv din interes propriu, nefiind mînat decît de o singură dorință, dorința achiziționării. Introducerea de către Adam Smith a unei "mîini invizibile care conduce spre un final care nu făcea parte din intenția (nimănui)" dovedește că pînă și acest minimum de acțiune, cu motivația ei uniformă, cuprinde încă prea multă inițiativă neprevăzută pentru a da naștere unei științe. Marx a dezvoltat în continuare economia clasică, înlocuind interesele individuale și personale cu interese de grup sau de clasă și reducînd interesele de clasă la două clase majore, capitaliștii și muncitorii, astfel că, acolo unde economia clasică văzuse o mulțime de conflicte contradictorii, el a rămas cu unul singur. Motivul pentru care sistemul economic marxist este mai consecvent și mai coerent și deci, în aparență, cu mult mai "științific" decît sistemele predecesorilor săi stă în primul rînd în conceptul de "om socializat", o ființă chiar mai puțin activă decît "omul economic" al economiștilor liberali.

doar în cele cîteva evenimente care o luminează. Aplicarea legii numerelor mari şi a perioadelor lungi la politică şi la istorie înseamnă tocmai anularea deliberată a însuşi conţinutului politicii şi al istoriei, iar căutarea unui sens în politică sau a unei semnificaţii în istorie este o întreprindere zadarnică atunci cînd tot ceea ce nu constituie comportament zilnic sau tendinţe automate a fost eliminat ca fără importanţă.

Cum însă legile statisticii sînt perfect valabile acolo unde avem de a face cu numere mari, este evident că fiecare creştere a numărului populaţiei înseamnă o sporire a valabilităţii legilor statistice şi o accentuată scădere a "deviaţiei". Din punct de vedere politic, asta înseamnă că există mai multe şanse ca socialul, mai curînd decît politicul, să constituie domeniul public, dacă populaţia unui sistem politic dat este mai numeroasă. Grecii, al căror oraş-stat a fost cel mai individualist şi cel mai puţin conformist sistem politic cunoscut de noi, erau pe deplin conştienţi că *polis*-ul, cu accentul său pus pe acţiune şi pe vorbire, putea supravieţui doar dacă numărul de cetăţeni rămînea limitat. Un număr mare de oameni, îngrămădiţi laolaltă, sînt cuprinşi de o înclinaţie aproape irezistibilă spre despotism, fie că e vorba de despotismul domniei unei singure persoane, fie de cel al domniei majorităţii; şi, cu toate că statistica, adică tratarea matematică a realităţii, era necunoscută înainte de epoca modernă, fenomenele sociale care fac posibilă o asemenea tratare – numerele mari, răspunzătoare de conformismul, de behaviorismul şi de automatismul din treburile omeneşti – erau tocmai acele trăsături care, după greci, deosebeau civilizaţia persană de aceea a lor.

Adevărul deplorabil despre behaviorism şi despre valabilitatea "legilor" lui este că, cu cît există mai mulţi oameni, cu atît sînt mai multe şanse ca ei să adopte o anumită conduită şi mai puţine şanse să tolereze nonconformismul. Lucru care, din punct de vedere statistic, se vede în nivelarea fluctuaţiilor. În realitate, faptele au tot mai puţine şanse de a stăvili şuvoiul comportamental, iar evenimentele îşi pierd din ce în ce mai mult semnificaţia, adică capacitatea de a arunca o lumină asupra timpului istoric. Uniformitatea statistică nu este nicidecum un ideal ştiinţific inofensiv; este idealul politic, de acum declarat, al unei societăţi care, scufundată pe de-a-ntregul în rutina existenţei zilnice, întreţine relaţii paşnice cu concepţia ştiinţifică inerentă înseşi existenţei ei.

Comportamentul uniform, care se potriveşte determinării statistice şi deci predicţiilor corecte din punct de vedere ştiinţific, nu poate fi cîtuşi de puţin explicat prin ipoteza liberală a unei "armonii" naturale "a intereselor", fundament al economiei "clasice"; nu Karl Marx, ci înşişi economiştii liberali au fost cei care s-au văzut nevoiţi să introducă "ficţiunea comunistă", adică să presupună că există un interes unic al societăţii luate în ansamblu, care călăuzeşte cu "o mînă invizibilă" comportamentul oamenilor şi armonizează interesele lor divergente.[36] Deosebirea dintre Marx şi predecesorii lui nu a

36. Că utilitarismul liberal, iar nu socialismul este cel "constrîns să adopte o «ficţiune comunistă» imposibil de susţinut privitoare la unitatea societăţii" şi că "ficţiunea comunistă (este)

fost decît aceea că el a tratat realitatea conflictului, așa cum se prezenta în societatea epocii sale, cu aceeași seriozitate cu care a tratat și ficțiunea ipotetică a armoniei; el a avut dreptate să conchidă că "socializarea omului" va armoniza automat toate interesele și nu a făcut altceva decît să dovedească mai mult curaj ca învățătorii lui liberali atunci cînd a propus întemeierea în realitate a "ficțiunii comuniste" subiacente tuturor teoriilor economice. Ceea ce Marx nu a înțeles și, în epoca lui, nici nu putea înțelege era că germenii societății comuniste erau prezenți în realitatea administrării domestice naționale și că dezvoltarea lor deplină nu a fost stînjenită de niciun interes-de-clasă ca atare, ci numai de structura monarhică, deja perimată, a statului-națiune. Evident, ceea ce a împiedicat lina funcționare a societății au fost doar anumite reziduuri tradiționale care interveneau în și încă influențau comportamentul claselor "retrograde". Din punctul de vedere al societății, nu era vorba decît de factori perturbatori stînd în calea deplinei dezvoltări a "forțelor sociale", factori care nu mai corespundeau realității și erau de aceea, într-un sens, cu mult mai "fictivi" decît "ficțiunea" științifică a interesului unic.

Victoria totală a societății va produce întotdeauna un anumit tip de "ficțiune comunistă", a cărei trăsătură politică fundamentală este de a fi într-adevăr condusă de o "mînă invizibilă", altfel spus de nimeni. Ceea ce numim în mod tradițional stat și guvernare lasă aici locul administrației pure – stare de lucruri pe care Marx a prezis-o corect ca "dispariție a statului", deși a greșit presupunînd că numai o revoluție ar putea-o înfăptui, și a greșit într-o măsură încă și mai mare atunci cînd a crezut că victoria totală a societății va însemna apariția, în cele din urmă, a "domeniului libertății"[37].

Pentru a măsura proporțiile victoriei societății în epoca modemă, începînd de la înlocuirea acțiunii cu conduita și ajungînd, în cele din urmă, la înlocuirea autorității personale cu birocrația, cu conducerea nimănui, ar fi bine să ne amintim că prima știință a societății, știința economiei, care impune modele de conduită doar în domeniul de activitate umană, relativ limitat, care îi e propriu, a fost urmată pînă la urmă de pretenția atotcuprinzătoare a științelor sociale care, în calitate de "științe ale comportamentului", caută

---

implicită în majoritatea lucrărilor de economie", aceasta este una din tezele principale ale strălucitei lucrări a lui Myrdal (*op. cit.,* pp. 54 și 150). Autorul arată în încheiere că economia poate fi o știință doar dacă se presupune că un interes unic străbate societatea în ansamblul ei. În spatele "armonizării intereselor" stă întotdeauna "ficțiunea comunistă" a interesului unic, ce poate fi numită apoi prosperitate sau bunăstare generală. Economiștii liberali au fost, prin urmare, călăuziți întotdeauna de un ideal "comunist", și anume de "interesul societății luate ca întreg" (pp. 194–195). Neajunsul argumentului vine din faptul că o asemenea presupoziție "revine la afirmația după care societatea trebüie concepută ca un singur subiect. Or, tocmai asta nu putem concepe. Dacă ne-am angaja într-o asemenea încercare, ar însemna să facem abstracție de faptul esențial că activitatea socială este rezultatul intențiilor mai multor indivizi" (p. 154).

37. Pentru o strălucită expunere a acestui aspect, de obicei neglijat, ce reflectă însemnătatea teoriilor lui Marx pentru societatea modernă, vezi Siegfried Landshut, "Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre", *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik,* vol. I (1956).

să reducă omul, luat ca întreg, cu toate activitățile lui, la un animal condiționat și cu o conduită adecvată. Dacă economia este știința societății în stadiile sale de început, cînd putea să își impună regulile de comportament doar asupra unor segmente ale populației și asupra unor părți ale activităților lor, ascensiunea "științelor comportamentului" indică limpede faza finală a acestei evoluții, cînd societatea de masă a devorat toate straturile națiunii, iar "comportamentul social" a devenit normă pentru toate sectoarele vieții.

Din momentul ascensiunii societății, al admiterii în domeniul public a activităților domestice și de gospodărire, una din caracteristicile dominante ale noului domeniu a fost tendința irezistibilă de a crește, de a devora atît mai vechile domenii ale politicului și privatului, cît și mai de curînd constituita sferă a intimității. Această creștere constantă, a cărei nu mai puțin constantă accelerare poate fi observată de-a lungul a cel puțin trei secole, își capătă forța din faptul că, prin intermediul societății, însuși procesul vieții este cel care, într-o formă sau alta, a fost canalizat spre domeniul public. Domeniul privat al locuinței domestice alcătuia sfera unde erau luate în grijă și asigurate necesitățile vieții, cele legate de supraviețuirea individuală, ca și cele legate de perpetuarea speciei. Una din caracteristicile sferei private, înaintea descoperirii intimității, era că omul nu exista în sînul ei ca o ființă cu adevărat umană, ci doar ca un individ al speciei animale formate din umanitate. Acesta era, în chip precis, motivul fundamental pentru nemărginitul dispreț pe care Antichitatea îl nutrea la adresa ei. Apariția societății a schimbat opinia cu privire la această întreagă sferă, fără a-i transforma însă cîtuși de puțin natura. Caracterul monolitic al fiecărui tip de societate, conformismul său, care nu admite decît un singur interes și o singură opinie, se înrădăcinează, în cele din urmă, în unitatea speciei umane. Tocmai pentru că unitatea speciei umane nu este o himeră și nici măcar o simplă ipoteză științifică, precum în "ficțiunea comunistă" a economiei clasice, societatea de masă, în care omul ca animal social conduce suveran și unde, după cîte se pare, supraviețuirea speciei ar putea fi asigurată la scară planetară, poate amenința în același timp umanitatea cu dispariția totală.

Cel mai clar indiciu că societatea constituie organizarea publică a însuși procesului vieții stă poate în faptul că, într-un timp relativ scurt, noul domeniu social a transformat toate comunitățile moderne în societăți de muncitori și de angajați; altfel spus, oamenii s-au concentrat fără întîrziere în jurul singurei activități necesare pentru întreținerea vieții. (Pentru a avea o societate de muncitori nu este, firește, necesar ca fiecare membru al societății să fie propriu-zis muncitor sau lucrător – nici chiar emanciparea clasei muncitoare și enorma forță potențială pe care domnia majorității i-o conferă nu sînt hotărîtoare aici –, ci doar ca toți membrii societății să considere tot ceea ce fac în primul rînd drept un mijloc de întreținere a vieții lor și a vieții familiei lor.) Societatea este acea formă în care faptul dependenței reciproce dintre oameni, în vederea asigurării vieții ca atare, dobîndește însemnătate publică, și în care activităților legate de supraviețuirea pur și simplu li se îngăduie să apară în public.

Nu este defel indiferent dacă o activitate este înfăptuită într-un spațiu privat sau în public. Desigur, caracterul domeniului public trebuie să se schimbe după activitățile admise în interiorul lui, însă, într-o măsură considerabilă, activitatea însăși își schimbă și ea natura. Activitatea muncii, deși asociată în toate împrejurările cu procesul vieții în sensul lui cel mai elementar, cel biologic, a rămas staționară timp de mii de ani, captivă recurenței permanente a procesului vital de care era legată. Acordarea unui statut public muncii, departe de a înlătura caracterul ei de proces – cum se putea aștepta, dacă ne amintim că entitățile politice au fost întotdeauna concepute pentru a dura, iar legile lor au fost mereu înțelese drept limite impuse mișcării – a eliberat, dimpotrivă, acest proces de recurența lui circulară, monotonă și l-a transformat într-o evoluție care progresează rapid și ale cărei rezultate au schimbat cu desăvîrșire, în cîteva secole, întreaga lume locuită.

În clipa cînd munca a fost eliberată de restricțiile impuse de exilarea ei în domeniul privat – iar această emancipare a muncii nu a fost urmarea emancipării clasei muncitoare, ci a precedat-o –, totul s-a petrecut ca și cum elementul de creștere inerent oricărei vieți organice ar fi copleșit și întrecut cu totul procesele de alterare prin care viața organică este limitată și echilibrată în economia naturii. Domeniul social, în care procesul vieții și-a întemeiat propriul domeniu public, a declanșat o creștere nenaturală, ca să zicem așa, a naturalului; și împotriva acestei creșteri, adică nu doar împotriva societății, ci împotriva unui domeniu social în continuă dezvoltare, privatul și intimul, pe de o parte, și politicul (în sensul cel mai strict al cuvîntului), pe de altă parte, s-au dovedit incapabile să se apere singure.

Ceea ce am numit creștere nenaturală a naturalului este de obicei considerat a fi mărirea constant accelerată a productivității muncii. Factorul hotărîtor al acestei sporiri constante a fost, încă de la început, organizarea muncii, vizibilă în așa-numita diviziune a muncii, care a precedat revoluția industrială; pînă și mecanizarea proceselor muncii, al doilea factor important al productivității muncii, se bazează pe ea. Dat fiind că principiul organizării provine el însuși, în mod evident, din domeniul public mai curînd decît din cel privat, diviziunea muncii reprezintă tocmai ceea ce se întîmplă cu activitatea muncii în condițiile domeniului public și ceea ce nu s-ar fi putut întîmpla niciodată în sfera privată a locuinței domestice.[38] În nicio altă sferă

38. Folosesc aici și în continuare termenul de "diviziune a muncii" doar pentru condițiile de muncă moderne, în care o singură activitate este divizată și atomizată în nenumărate manevre punctuale, și nu pentru "diviziunea muncii" dată de specializarea profesională. Cea de-a doua poate fi socotită o diviziune doar dacă presupunem că societatea trebuie concepută ca un subiect unic, ale cărui nevoi sînt satisfăcute prin repartizarea sarcinilor între membrii societății de către "o mînă invizibilă". Același lucru este valabil, *mutatis mutandis,* pentru curioasa noțiune de diviziune a muncii între sexe, socotită de unii autori ca fiind diviziunea cea mai originară. Ea presupune drept subiect unic umanitatea, specia umană, care și-a împărțit muncile între bărbați și femei. Acolo unde Antichitatea se folosește de același argument (vezi, de pildă, Xenofon, *Oeconomicus,* VII, 22), accentul și sensul sînt cu totul diferite. Diviziunea principală se face între o viață petrecută în interior, în locuința domestică, și o viață petrecută afară, în lume. Numai cea de a doua este o viață întru

a vieții nu părem să fi atins o asemenea excelență ca în transformarea revoluționară a muncii, și asta într-o asemenea măsură încît semnificația lexicală a cuvîntului însuși (care a fost întotdeauna asociat cu abia suportabilele "trudă și necaz", cu efortul și cu suferința și, în consecință, cu deformarea corpului omenesc, astfel că sursa ei nu puteau fi decît mizeria și sărăcia extreme) a început să își piardă pentru noi înțelesul.[39] Deși cumplita necesitate a făcut munca indispensabilă pentru întreținerea vieții, excelența ar fi fost ultimul lucru la care să ne așteptăm de la ea.

Excelența însăși, *aretê* cum ar fi numit-o grecii, *virtus* cum i-ar fi spus romanii, a fost mereu atributul domeniului public, unde individul putea excela, se putea distinge de toți ceilalți. Fiecare activitate îndeplinită în public poate ajunge la o excelență nicicînd egalată în spațiul privat; excelența, prin definiție, reclamă întotdeauna prezența altora, iar această prezență are nevoie de un public oficial alcătuit din egalii individului, care nu se poate confunda cu prezența familiară, obișnuită a semenilor sau a inferiorilor lui.[40] Nici chiar domeniul social – cu toate că a aruncat excelența în anonimat și a stăruit mai curînd pe progresul omenirii decît pe reușitele oamenilor, modificînd atît de mult conținutul domeniului public, încît l-a făcut de nerecunoscut – nu a izbutit să anuleze cu totul legătura dintre activitatea publică și excelență. Chiar dacă am devenit excelenți în munca pe care o realizăm în public, capacitatea noastră de acțiune și de vorbire a pierdut mult din calitatea ei de altădată din clipa cînd ascensiunea domeniului social a exilat acțiunea și

---

totul demnă de om, iar noțiunea egalității dintre bărbat și femeie, premisă necesară pentru ideea diviziunii muncii, este desigur cu totul absentă (cf. n. 81). Antichitatea pare să nu fi cunoscut decît specializarea profesională, care era predeterminată, după cum se poate presupune, de calitățile și de înzestrările naturale. Astfel, lucrul în minele de aur, de care se ocupau mai multe mii de lucrători, era distribuit în funcție de forță și de măiestrie. Vezi J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne", *Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. LII, nr. 1 (ianuarie–martie, 1955).

39. Toate cuvintele europene care desemnează "munca", *labor* în latină și în engleză, *ponos* în greacă, *travail* în franceză, *Arbeit* în germană, înseamnă "suferință" și "efort" și sînt, de asemenea, folosite pentru durerile nașterii. *Labor* are aceeași rădăcină etimologică ca *labare* ("a se poticni sub greutatea unei poveri"); *ponos* și *Arbeit* au aceleași rădăcini etimologice ca "sărăcie" (*penia* în greacă și *Armut* în germană). Chiar și Hesiod, socotit îndeobște drept unul din puținii apărători ai muncii în Antichitate, a așezat *ponon alginoenta* ("munca cea obositoare") pe primul loc între nenorocirile care se abat asupra omului (*Teogonia,* 226). Pentru folosirea cuvîntului în greacă, vezi G. Herzog-Hauser, *"Ponos"*, în Pauly-Wissowa. În germană, *Arbeit* și *arm* derivă amîndouă din cuvîntul germanic *arbma-*, ce înseamnă "singur" și "neglijat", "părăsit". Vezi Kluge/Götze, *Etymologisches Wörterbuch* (1951). În germana medievală, cuvîntul se folosea la traducerea unor termeni ca *labor, tribulatio, persecutio, adversitas, malum* (vezi Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus* (Disertație, Berna, 1946)).

40. Cîndul lui Homer, citat adesea, după care Zeus îi răpește omului jumătate din excelență *(aretê)* cînd îl ajunge ziua robiei (*Odiseea,* XVII, 320 și urm.), este pus în gura lui Eumeu, sclav el însuși, și e rostit ca o declarație obiectivă, nu ca o critică sau ca o judecată morală. Sclavul și-a pierdut excelența, deoarece a pierdut accesul în domeniul public, locul unde excelența se poate arăta.

vorbirea în sfera intimului și a privatului. Această curioasă discrepanță nu a scăpat atenției publice, care o pune de obicei pe seama unui presupus decalaj între capacitățile noastre tehnice și dezvoltarea noastră umanistă generală, sau între științele naturii, care modifică și stăpînesc natura, și științele sociale, care încă nu știu cum să modifice și să stăpînească societatea. Lăsînd de o parte celelalte sofisme legate de un asemenea mod de a argumenta, semnalate atît de des încît nu este cazul să le repetăm, putem observa că o asemenea critică nu ia în seamă decît o posibilă schimbare în psihologia ființelor omenești – o schimbare a așa-numitelor lor tipare de comportament –, iar nu o schimbare a lumii în care ele se mișcă. Iar această interpretare psihologică, pentru care absența sau prezența unui domeniu public contează la fel de puțin ca orice realitate mundană concretă, pare mai curînd îndoielnică, avînd în vedere că nicio activitate nu poate deveni excelentă dacă lumea nu asigură un spațiu potrivit pentru îndeplinirea ei. Nici educația, nici ingeniozitatea și nici talentul nu pot înlocui elementele constitutive ale domeniului public, cele care fac din el locul potrivit pentru excelența umană.

7

Domeniul public: ceea ce e comun

Termenul "public" desemnează două fenomene strîns legate între ele, însă nu întru totul identice:

El se referă mai întîi la faptul că tot ceea ce apare în public poate fi văzut și auzit de toată lumea, avînd parte de cea mai largă publicitate cu putință. Pentru noi, ceea ce se arată – adică este văzut și auzit atît de alții, cît și de noi înșine – constituie realitatea. În comparație cu realitatea pe care o conferă faptul de a fi văzut și auzit, chiar și cele mai mari forțe ale vieții intime – pasiunile inimii, gîndurile minții, plăcerile simțurilor – au o existență nesigură și obscură, cel puțin cîtă vreme nu au fost transformate, deprivatizate și dezindividualizate, așa zicînd, spre a primi o formă corespunzătoare pentru a apărea în public.[41] O asemenea transformare se întîlnește cel mai adesea în actul povestirii și, în general, în transpunerea artistică a experiențelor individuale. Nu este nevoie însă de o expresie artistică pentru a asista la o atare transfigurare. De fiecare dată cînd vorbim despre lucruri care nu pot fi experimentate decît în mod privat sau în intimitate, le plasăm într-o sferă unde vor dobîndi un tip de realitate pe care, în pofida intensității lor, nu ar fi putut-o avea înainte. Prezența altora, care văd ceea ce vedem noi și aud ceea ce auzim noi, ne asigură de realitatea lumii și de realitatea noastră și,

41. Este și motivul pentru care e imposibil "de schițat caracterul unui sclav care a trăit... Cîtă vreme nu ies la lumina libertății și a notorietății, sclavii rămîn mai curînd figuri obscure decît persoane" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 156).

cu toate că intimitatea unei vieți private pe deplin dezvoltate, necunoscută înainte de apariția epocii moderne și de declinul, în paralel, al domeniului public, va intensifica întotdeauna și va îmbogăți considerabil întreaga gamă de emoții subiective și de sentimente private, o asemenea intensificare se va petrece mereu în detrimentul certitudinii realității lumii și a oamenilor.

Într-adevăr, sentimentul cel mai intens pe care îl cunoaștem, și anume experiența unei mari suferințe fizice – atît de intens încît șterge toate celelalte experiențe – este în același timp sentimentul cel mai privat și cel mai puțin comunicabil dintre toate. Nu numai că suferința este poate singura experiență pe care nu sîntem în stare să o transformăm, dîndu-i o formă corespunzătoare pentru a apărea în public, ci, în plus, ea ne privează într-o asemenea măsură de sentimentul realității, încît o putem uita mai repede și mai ușor decît uităm orice altceva. De la subiectivitatea cea mai radicală, în care nu mai sînt "recognoscibil", la lumea exterioară a vieții nu pare să existe nicio punte de trecere.[42] Altfel spus, suferința, adevărată experiență limită între viață, ca "existență printre oameni" *(inter homines esse),* și moarte, este atît de subiectivă și de îndepărtată de lumea obiectelor și a oamenilor, încît nu își poate face în niciun chip apariția.[43]

Dat fiind că, pentru noi, sentimentul realității depinde în întregime de apariție și deci de existența unui domeniu public în care lucrurile pot apărea ieșind din obscuritatea unei vieți puse la adăpost, chiar și clarobscurul care ne luminează viața privată și intimă își are sursa, în ultimă instanță, în lumina cu mult mai crudă a domeniului public. Există totuși numeroase lucruri care nu pot suporta lumina strălucitoare și implacabilă a prezenței constante a altora pe scena publică, acolo unde nu poate fi tolerat decît ceea ce este considerat important, demn de a fi văzut sau auzit, astfel că ceea ce este lipsit de însemnătate devine automat o chestiune privată. Asta nu înseamnă, desigur, că preocupările private sînt în general lipsite de importanță; dimpotrivă, vom vedea că există chestiuni cît se poate de însemnate care nu pot supraviețui decît în sfera privatului. Iubirea, bunăoară, spre deosebire de

---

42. Folosesc aici un poem despre suferință, puțin cunoscut, scris de Rilke pe patul de moarte: primele versuri ale poemului fără titlu sînt următoarele: "Komm du, du letzter, den ich anerkenne,/ heilloser Schmerz im leiblichen Geweb" [Vin'tu, tu cel din urmă, pe care-l recunosc,/ chin fără leac în țesătura cărnii]; și poemul se încheie astfel: "Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt? Erinnerungen reiss ich nicht herein./ O Leben, Leben: Draussensein./ Und ich in Lohe. Niemand, der mich kennt" [Sînt încă eu, cel care arde neștiut?/ Cele-amintite nu le tîrăsc în interior./ O, viață, viață: a fi în afară/ În vîlvătaie-s. Nimeni nu mă știe.].

43. Despre subiectivitatea suferinței și despre importanța ei pentru toate varietățile de hedonism și de senzualism, vezi § 15 și § 43. Pentru cei vii, moartea înseamnă în primul rînd dispariție. Dar, spre deosebire de suferință, există un aspect al morții prin care ea pare să își facă apariția în mijlocul celor vii, și asta se întîmplă la bătrînețe. Goethe remarca odată că îmbătrînirea înseamnă "retragere treptată din apariție" *(stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung);* adevărul acestei remarci, precum și apariția efectivă a procesului dispariției devin cît se poate de vizibile în autoportretele de bătrînețe ale marilor maeștri – Rembrandt, Leonardo etc. – în care intensitatea privirii pare să lumineze și să domine trupul care se retrage.

prietenie, moare, sau mai curînd se stinge, în clipa cînd este expusă în public. ("Nu căuta iubirea să ți-o spui/ Iubirea spusă nicicînd nu poate fi.") Fiind prin esență lipsită de lume, iubirea nu poate decît să se denatureze și să se pervertească atunci cînd e folosită în scopuri politice, cum ar fi transformarea sau salvarea lumii.

Ceea ce domeniul public consideră ca lipsit de importanță poate avea un farmec atît de extraordinar și de contagios, încît un întreg popor îl poate adopta ca mod de viață, fără a-i schimba astfel caracterul esențialmente privat. Fascinația modernă pentru "lucrurile mici", deși exaltată de poezia de la începutul secolului al XX-lea în aproape toate limbile europene, și-a găsit prezentarea clasică în acel *petit bonheur* al poporului francez. Odată cu decăderea domeniului lor public, cîndva măreț și glorios, francezii au devenit maeștri în arta de a fi fericiți printre "lucrurile mici", între cei patru pereți ai locuinței, între dulap și pat, masă și scaun, cîine, pisică și ghiveciul de flori, tratînd aceste lucruri cu o atenție și o gingășie care, într-o lume unde industrializarea accelerată suprimă continuu lucrurile de ieri pentru a produce obiectele de azi, pot să pară chiar a fi ultimul ungher pur omenesc al lumii. Extinderea privatului, fascinația, ca să zicem așa, care a cuprins un întreg popor, nu face din privat ceva public, nu constituie un domeniu public, ci, dimpotrivă, înseamnă doar că domeniul public s-a retras aproape în întregime, astfel că pretutindeni măreția a cedat locul farmecului; căci, deși poate fi măreț, domeniul public nu poate fi fermecător tocmai pentru că este incapabil să primească în el neînsemnatul.

În al doilea rînd, termenul "public" se referă la lumea însăși, în măsura în care aceasta ne este comună tuturor și se distinge de locul pe care îl deținem în mod privat în ea. Această lume nu se identifică totuși cu Pămîntul sau cu natura, ca spațiu de mișcare mărginit al oamenilor și ca o condiție generală a vieții organice. Ea se leagă mai curînd de artificialul uman, de produsul mîinilor omenești, precum și de treburile care se desfășoară în mijlocul celor ce locuiesc împreună lumea făcută-de-om. A trăi împreună în lume înseamnă în esență că o lume de obiecte se găsește între cei ce au în comun lumea, tot așa după cum masa este așezată între cei ce stau în jurul ei; lumea, ca orice entitate intermediară, îi leagă și îi separă în același timp pe oameni. Domeniul public, ca lume comună, ne strînge pe toți laolaltă și totuși ne împiedică, așa zicînd, să cădem unii peste alții. Ceea ce face societatea de masă atît de greu de suportat nu este, sau, cel puțin, nu este în primul rînd numărul de oameni, ci faptul că lumea dintre ei și-a pierdut puterea de a-i strînge laolaltă, de a-i lega și de a-i separa. Ciudățenia acestei situații ne poate duce cu gîndul la o ședință de spiritism în cursul căreia mai mulți oameni adunați în jurul unei mese ar putea vedea dintr-odată, printr-un truc magic, cum masa dispare pe neașteptate din mijlocul lor, astfel că două persoane așezate față în față nu numai că nu ar mai fi separate, ci nici nu ar mai fi legate prin nimic tangibil.

Istoric vorbind, avem știință numai de un singur principiu elaborat vreodată cu scopul de a menține laolaltă o comunitate de oameni care își

pierduseră interesul pentru lumea comună și care nu se mai simțeau nici legați, nici separați de ea. Găsirea unui legături între oameni, îndeajuns de puternice pentru a înlocui lumea, a fost principala sarcină politică a primei filosofii creștine, iar Augustin a fost cel care a propus ca nu numai "frăția" creștină, ci toate relațiile omenești să se întemeieze pe caritate. Însă caritatea, deși, prin lipsa-de-lume inerentă ei, corespunde lămurit experienței umane generale a iubirii, se distinge în același timp categoric de ea, întrucît, la fel ca lumea, se situează între oameni: "Pînă și tîlharii numesc caritate ceea ce există între ei *(inter se)*"[44]. Această surprinzătoare ilustrare a principiului politic creștin este, de fapt, foarte bine aleasă, căci legătura instituită de caritate între oameni, deși incapabilă să întemeieze un domeniu public propriu, este întru totul potrivită cu principiul creștin fundamental al respingerii lumii și se pretează admirabil la conducerea prin lume a unui grup de oameni prin natura lor lipsiți-de-lume, un grup de sfinți sau un grup de răufăcători, însă cu condiția să se înțeleagă că lumea este ea însăși condamnată și că, înăuntrul ei, orice activitate este întreprinsă sub rezerva: *quamdiu mundus durat* ("cîtă vreme dăinuie lumea")[45]. Caracterul nepublic, nepolitic al comunității creștine a fost încă de timpuriu definit prin cererea adresată comunității de a forma un *corpus,* un "corp", ai cărui membri aveau să fie legați unii de alții ca frați ai aceleiași familii.[46] Structura vieții comune a fost modelată după relațiile existente între membrii unei familii, pentru că acestea erau recunoscute ca fiind nepolitice, ba chiar antipolitice. Niciun domeniu public nu se născuse vreodată între membrii unei familii și, prin urmare, era puțin probabil să se formeze unul plecînd de la viața comunității creștine, presupunînd că această viață se conducea exclusiv după principiul caritații. Chiar și într-un asemenea caz, după cum știm din istoria și din regulile ordinelor monastice – singurele comunități în care s-a încercat vreodată punerea în practică a principiului caritații ca instrument politic –, pericolul ca activitățile întreprinse sub constrîngerea "necesităților vieții de acum" *(necessitas vitae praesentis)*[47] să conducă prin ele însele, dat fiind că erau înfăptuite în

---

44. *Contra Faustum Manichaeum*, V, 5.

45. Aceasta continua desigur să fie și presupoziția filosofiei politice a lui Toma d'Aquino (vezi *op. cit.,* II, 2, 181, 4).

46. Termenul *corpus rei publicae* este obișnuit în latina precreștină, avînd însă sensul de populație locuind o *res publica,* un domeniu politic dat. Termenul grecesc corespunzător, *sôma,* nu este niciodată întrebuințat în greaca precreștină cu o semnificație politică. Metafora pare să se întîlnească pentru prima oară la Pavel (1 *Corinteni,* 12, 12–27) și este obișnuită la toți autorii creștini timpurii (vezi, de pildă, Tertulian, *Apologeticus,* 39, sau Ambrozie, *De officiis ministrorum,* III, 3, 17). Ea a ajuns foarte importantă în teoria politică medievală, care presupunea întotdeauna că toți oamenii sînt *quasi unum corpus* [precum un singur corp] (Toma d'Aquino, *op. cit.,* II, 1, 81, 1). Dar, în timp ce autorii primelor veacuri creștine stăruiau asupra egalității membrelor, care sînt, toate, la fel de necesare pentru bunăstarea corpului luat ca întreg, accentul s-a mutat mai tîrziu pe deosebirea dintre cap și membre, pe datoria capului de a conduce și a membrelor de a se supune. (Pentru Evul Mediu, vezi Anton-Hermann Chroust, "The Corporate Idea in the Middle Ages", *Review of Politics,* vol. VIII (1947).)

47. Toma d'Aquino, *op. cit.,* II, 2, 179, 2.

prezența altora, la întemeierea unui fel de contra-lume, a unui domeniu public în cadrul ordinelor însele, era îndeajuns de mare pentru a impune reguli și reglementări suplimentare, cea mai semnificativă pentru contextul nostru fiind interzicerea excelenței și a mîndriei care decurge din ea.[48]

Lipsa-de-lume ca fenomen politic nu este posibilă decît plecînd de la presupoziția că lumea nu va dăinui; totuși, odată admisă o asemenea ipoteză, este aproape imposibil ca lipsa-de-lume, într-o formă sau alta, să nu înceapă să domine scena politică. Ceea ce s-a și întîmplat după căderea Imperiului roman și, chiar dacă din cu totul alte motive și în forme foarte diferite, poate chiar mai sumbre, pare să se întîmple din nou în zilele noastre. Înfrînarea creștinească de la cele lumești nu este nicidecum singura concluzie care rezultă din convingerea că produsele omului, ale mîinilor sale muritoare, sînt la fel de muritoare ca autorii lor. Dimpotrivă, o astfel de convingere ar putea la fel de bine spori savurarea și consumarea obiectelor lumii, adică acele feluri de raport cu lumea în care aceasta nu este înțeleasă în primul rînd drept *koinon*, drept ceea ce e comun tuturor. Doar existența unui domeniu public și, ca o consecință, transformarea lumii într-o comunitate de obiecte care îi strînge pe oameni laolaltă și îi leagă pe unii de alții depind în întregime de durabilitate. Dacă este ca lumea să cuprindă un spațiu public, acesta nu poate fi edificat pentru o singură generație și planificat doar pentru cei vii; el trebuie să depășească durata de viață a oamenilor muritori.

Fără o asemenea depășire către o posibilă nemurire terestră, nicio politică, la drept vorbind, nicio lume comună și niciun domeniu public nu sînt cu putință. Căci, spre deosebire de binele comun așa cum l-a înțeles creștinismul – mîntuirea sufletului ca preocupare comună tuturor – lumea comună este cea în care intrăm cînd ne naștem și pe care o lăsăm în urmă cînd murim. Ea depășește durata noastră de viață deopotrivă în trecut și în viitor; era acolo înainte de venirea noastră și va supraviețui scurtului nostru popas în ea. Ea este ceea ce avem în comun nu numai cu cei ce trăiesc deodată cu noi, ci, de asemenea, cu cei ce au fost aici înaintea noastră și cu cei ce vor veni după noi. Însă o asemenea lume comună poate supraviețui venirii și plecării generațiilor doar în măsura în care apare în public. Publicitatea domeniului public este cea care poate absorbi și face să strălucească de-a lungul veacurilor tot ceea ce oamenii și-ar putea dori să salveze de ruina naturală a timpului. Secole la rînd pînă la noi – fără ca în prezent să se mai întîmple așa – oamenii au intrat în domeniul public pentru că doreau ca ceva care le aparținea în chip propriu sau ceva pe care îl aveau în comun cu alții să fie mai durabil decît viața lor terestră. (Astfel, blestemul sclaviei nu consta numai în privarea de libertate și de vizibilitate, ci și în teama acestor oameni obscuri că, "din pricina obscurității, vor trebui să piară fără a lăsa vreo urmă a existenței lor".[49])

---

48. Vezi Articolul 57 al regulii benedictine, în Levasseur, *op. cit.*, p. 187: Dacă vreunul din călugări devenea mîndru de lucrarea sa, trebuia să o abandoneze.

49. Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, p. 168), într-o edificatoare discuție despre calitatea de membru în colegiile romane de sclavi, care asigura, pe lîngă "o bună tovărășie în viață și

Nu există poate o dovadă mai clară a pierderii domeniului public în epoca modernă decît pierderea aproape totală a unei autentice preocupări pentru nemurire, pierdere umbrită întrucîtva de dispariția simultană a preocupării metafizice pentru eternitate. Aceasta din urmă, întrucît constituie preocuparea filosofilor și ține de *vita contemplativa,* trebuie să rămînă în afara considerațiilor noastre de acum. Prima este însă dovedită de plasarea atît de frecventă a năzuinței la nemurire alături de viciul privat al vanității. Într-adevăr, în condițiile moderne, este atît de neverosimil ca cineva să aspire cu seriozitate la nemurirea terestră, încît sîntem pesemne îndreptățiți să credem că o asemenea aspirație nu înseamnă nimic altceva decît vanitate.

Faimosul pasaj din Aristotel: "Cine se ocupă de treburile omenești, nu trebuie să... îl considere pe om așa cum este și nici să ia în considerare ceea ce e muritor în lucrurile muritoare, ci să le judece (numai) în măsura în care au posibilitatea de a deveni nemuritoare", se găsește, pe bună dreptate, în scrierile sale politice.[50] Căci *polis*-ul a fost pentru greci, așa cum *res publica* a fost pentru romani, în primul rînd o garanție împotriva zădărniciei vieții individuale, spațiul protejat împotriva acestei zădărnicii și rezervat relativei durabilități a muritorilor, dacă nu chiar nemuririi lor.

Opinia epocii moderne despre domeniul public, formată în urma spectaculoasei ascensiuni publice a societății, a fost exprimată de Adam Smith, care, cu dezarmantă sinceritate, vorbește de "acea deloc prosperă rasă de oameni numiți de obicei oameni de litere", pentru care "admirația publică... face întotdeauna parte din recompensa pe care o primesc..., o parte considerabilă... în profesia medicinei; una poate chiar mai mare în aceea a dreptului; în poezie și în filosofie ea alcătuiește aproape întreaga răsplată".[51] Se înțelege de la sine că admirația publică și recompensa bănească sînt aici de aceeași natură și se pot substitui una celeilalte. Admirația publică este și ea un obiect de întrebuințat și de consumat, iar statutul, cum am spune noi astăzi, satisface o nevoie tot așa cum hrana o satisface pe alta: vanitatea individuală consumă admirația publică, așa cum foamea consumă hrana. Este limpede, din acest punct de vedere, că dovada concludentă a realității nu stă în prezența publică a altora, ci mai curînd în caracterul mai mult sau mai puțin presant al nevoilor, a căror existență sau inexistență nu poate fi adeverită de nimeni altcineva decît de cel care se întîmplă să sufere de pe urma lor. Și, întrucît nevoia de hrană își are baza de realitate demonstrabilă în însuși procesul vieții, este la fel de limpede că durerile pe de-a-ntregul subiective provocate de foame sînt mai reale decît "slava deșartă", cum obișnuia Hobbes să numească nevoia de admirație publică. Totuși, chiar dacă, mulțumită unui miracol de empatie, aceste nevoi ar fi resimțite și de

---

siguranța unei înmormîntări cuviincioase... gloria supremă a unui epitaf, în care sclavul găsea o plăcere melancolică".

50. *Etica Nicomahică,* 1177 b 31.

51. *Wealth of Nations,* cartea I, cap. 10 (pp. 120 și 95 din vol. I, ed. Everyman).

alții, propria lor zădărnicie le-ar împiedica să întemeieze vreodată ceva tot atît de solid și de durabil precum o lume comună. Esențial nu este, așadar, că în lumea modernă domnește o lipsă de admirație publică pentru poezie și filosofie, ci că o asemenea admirație nu creează un spațiu în care lucrurile să fie salvate de la distrugerea cauzată de timp. Dimpotrivă, admirația publică, consumată zilnic în cantități tot mai mari, se dovedește atît de vană, încît recompensa bănească, unul dintre cele mai vane lucruri care există, poate deveni mai "obiectivă" și mai reală.

Spre deosebire de această "obiectivitate", a cărei unică bază o constituie banii ca numitor comun al satisfacerii tuturor nevoilor, realitatea domeniului public se bizuie pe prezența simultană a nenumăratelor perspective și aspecte în care lumea comună se prezintă ea însăși și pentru care nu s-ar putea născoci vreodată nici măsură, nici numitor comun. Căci, deși lumea comună este locul comun de întîlnire al tuturor, cei prezenți ocupă în ea locuri diferite, iar locul unuia nu poate coincide cu locul celuilalt, tot așa cum nu se amestecă locurile a două obiecte distincte. Importanța faptului de a fi văzut și auzit de alții vine din aceea că fiecare vede și aude dintr-o poziție diferită. Acesta este sensul vieții publice, în comparație cu care nici chiar cea mai bogată și mai satisfăcătoare viață de familie nu poate oferi altceva decît prelungirea sau multiplicarea propriei poziții a unui individ, cu aspectele și perspectivele care o însoțesc. Subiectivitatea privatului se poate prelungi și multiplica într-o familie și poate deveni chiar atît de puternică, încît greutatea ei să se facă simțită în domeniul public; dar această "lume" familială nu va putea înlocui niciodată realitatea care se naște din suma aspectelor pe care un singur obiect le oferă unei mulțimi de spectatori. Abia acolo unde, fără a-și schimba identitatea, obiectele pot fi văzute de un mare număr de oameni într-o diversitate de aspecte, astfel că cei adunați în jurul lor știu că văd o identitate în deplină diversitate, realitatea lumii se poate manifesta cu adevărat și într-un chip demn de încredere.

În condițiile unei lumi comune, realitatea nu este garantată în primul rînd de "natura comună" a tuturor oamenilor care alcătuiesc lumea, ci mai curînd de faptul că, în pofida diferențelor de poziție și a diversității de perspective decurgînd de aici, toți sînt întotdeauna preocupați de același obiect. Dacă identitatea obiectului nu mai poate fi percepută, nicio natură comună a oamenilor și cu atît mai puțin conformismul nenatural al unei societăți de masă nu vor putea împiedica distrugerea lumii comune, precedată de obicei de distrugerea aspectelor multiple în care ea se prezintă în fața pluralității umane. Este ceea ce se poate întîmpla în condiții de izolare radicală, cînd nimeni nu mai poate fi de acord cu nimeni, cum este de regulă cazul în tiranii. Același lucru se poate întîmpla însă și în condițiile societății de masă sau ale isteriei de masă, cînd vedem cum oamenii se comportă cu toții deodată ca și cînd ar fi membrii unei singure familii, fiecare multiplicînd și prelungind perspectiva vecinului său. În ambele cazuri, oamenii au devenit în întregime privați, adică au fost privați de posibilitatea de a-i vedea și auzi pe alții și de posibilitatea de a fi văzuți și auziți de aceștia. Ei sînt cu toții

captivii subiectivității propriei experiențe singulare, care nu încetează să fie singulară chiar dacă este multiplicată de nenumărate ori. Sfîrșitul lumii comune vine atunci cînd ea nu mai este văzută decît sub un singur aspect și cînd nu i se mai permite să se înfățișeze decît într-o singură perspectivă.

8
Domeniul privat: proprietatea

Înțelesul termenului "privat", în sensul său privativ originar, se definește în raport cu aceste multiple semnificații ale domeniului public. A trăi o viață în întregime privată înseamnă, mai presus de toate, a fi privat de lucrurile esențiale ale unei vieți cu adevărat umane: a fi privat de realitatea care decurge din faptul de a fi văzut și auzit de alții, a fi privat de o relație "obiectivă" cu ceilalți, relație care rezultă din faptul de a fi legat și separat de ei prin intermediul unei lumi comune de obiecte, a fi privat de posibilitatea de a realiza ceva mai durabil decît viața însăși. Caracterul privativ al privatului stă în absența celorlalți; față de ei, omul privat nu se arată și, de aceea, este ca și cum nu ar exista. Orice ar face rămîne fără însemnătate și fără urmări pentru alții, iar ceea ce contează pentru el este lipsit de interes pentru ei.

În circumstanțele moderne, această privare de relații "obiective" cu ceilalți și de realitatea garantată prin intermediul lor a devenit fenomenul de masă al singurătății, luînd astfel forma sa cea mai extremă și cea mai antiumană.[52] Motivul acestei situații extreme este acela că societatea de masă nu distruge numai domeniul public, ci și domeniul privat, privîndu-i pe oameni nu numai de locul lor în lume, ci și de casa lor privată, unde altădată se simțeau la adăpost de lume și unde, în orice caz, pînă și cei excluși din lume găseau un înlocuitor în căldura căminului și în realitatea limitată a vieții de familie. Transformarea integrală a vieții căminului și a familiei într-un spațiu interior și privat o datorăm extraordinarului simț politic al poporului roman, care, spre deosebire de greci, nu a sacrificat niciodată privatul în favoarea publicului, ci, dimpotrivă, a înțeles că aceste două domenii nu pot exista decît conviețuind. Și, deși condițiile sclavilor nu erau probabil cu nimic mai bune la Roma decît la Atena, este cît se poate de semnificativ că un scriitor roman socotea că, pentru sclavi, locuința domestică a stăpînului era ceea ce *res publica* era pentru cetățeni[53]. Totuși, oricît de suportabilă ar fi putut fi viața privată în sînul familiei, este limpede că ea nu putea fi în niciun caz altceva decît un înlocuitor, chiar dacă, la Roma,

52. Despre singurătatea modernă ca fenomen de masă, vezi David Riesman, *The Lonely Crowd* (1950).

53. Astfel, Pliniu cel Tînăr, citat în W. L. Westermann, "Sklaverei", în Pauly-Wissowa, suplimentul VI, p. 1045.

ca și la Atena, domeniul privat oferea spațiu din belșug pentru activități pe care astăzi le așezăm pe o treaptă superioară activității politice, cum ar fi, de exemplu, acumularea de bogăție, în Grecia, sau consacrarea în slujba artei și a științei la Roma. O asemenea atitudine "liberală", care în anumite circumstanțe a putut avea drept rezultat apariția unor sclavi foarte prosperi și extrem de educați, însemna doar că, în *polis*-ul grec, a fi prosper nu însemna nimic și că, în Republica romană, a fi filosof nu era ceva care să conteze prea mult.[54]

Se înțelege de la sine că, în urma ascensiunii creștinismului, trăsătura privativă a privatului, conștiința că o viață petrecută exclusiv în sfera restrînsă a locuinței domestice privează de ceva esențial, ar fi trebuit să sufere o atenuare pînă aproape de punctul dispariției. Morala creștină, spre deosebire de preceptele ei religioase fundamentale, a susținut mereu că fiecare trebuie să se îngrijească de problemele lui și că responsabilitatea politică constituie în primul rînd o povară, asumată numai de dragul bunăstării și al mîntuirii celor pe care îi eliberează de grija treburilor publice.[55] Este surprinzător că această atitudine a supraviețuit în epoca modernă laică într-o asemenea măsură, încît Karl Marx, care în această privință ca și în altele nu a făcut decît să rezume, să conceptualizeze și să transforme în program presupozițiile subiacente unei perioade de două secole de modernitate, a putut sfîrși prin a prezice și spera în "dispariția" întregului domeniu public. Deosebirea, în această privință, dintre punctele de vedere creștin și socialist, unul privind guvernarea ca pe un rău necesar din cauza păcătoșeniei omului, iar celălalt sperînd să o abolească în cele din urmă, nu reprezintă o deosebire de apreciere cu privire la sfera publică, ci la natura umană. Ceea ce îi rămîne ascuns fiecăruia din aceste două puncte de vedere este că "dispariția statului" la Marx fusese precedată de o dispariție a domeniului public sau, mai curînd, de transformarea lui într-o foarte restrînsă sferă de guvernare; în epoca lui Marx, această guvernare începuse deja să se dizolve într-o și mai mare măsură, adică să fie transformată într-o "gospodărire" națională, pînă ce, în epoca noastră, a început să dispară cu totul în sfera impersonală, și chiar mai limitată, a administrației.

---

54. Există nenumărate dovezi ale acestei aprecieri diferite a bogăției și a culturii la Roma și în Grecia. Este însă interesant de notat cît de concordantă era această apreciere cu statutul sclavilor. La Roma, sclavii au jucat în cultură un rol cu mult mai mare decît în Grecia, unde, pe de altă parte, rolul lor în viața economică era cu mult mai important (vezi Westermann, în Pauly-Wissowa, p. 984).

55. Augustin (*De civitate Dei* XIX, 19) vede în datoria de a arăta *caritas* pentru *utilitas proximi* ("interesul aproapelui") limitarea *otium*-ului și a contemplației. Or, "în viața activă, nu se cuvine să rîvnim la onorurile ori la puterea vieții acesteia,... ci la binele celor aflați sub conducerea noastră *(salutem subditorum)*". Firește, un asemenea tip de responsabilitate seamănă mai degrabă cu cea a capului casei pentru familia lui decît cu responsabilitatea politică propriu-zisă. Preceptul creștin adresat individului de a-și vedea de propriile treburi vine din 1 *Tesaloniceni,* 4, 11: "să căutați să trăiți liniștiți și să vă vedeți de treburi" (*prattein ta idia,* în care *ta idia* [cele proprii] sînt luate ca opuse la *ta koina* ("treburile publice obișnuite")).

Pare să țină de natura relației dintre domeniul public și cel privat ca etapa finală a dispariției domeniului public să fie însoțită și de amenințarea de lichidare a domeniului privat. Așa cum nu e o întîmplare că întreaga discuție s-a transformat pînă la urmă într-o dispută privind dezirabilitatea sau indezirabilitatea proprietății private. Căci, pusîn legătură cu proprietatea, cuvîntul "privat", chiar și din punctul de vedere al gîndirii politice antice, își pierde de îndată caracterul privativ și o bună parte din opoziția față de domeniul public în general; proprietatea are în mod clar anumite atribute care, deși țin de domeniul privat, au fost socotite întotdeauna ca fiind de cea mai mare importanță pentru sistemul politic.

Profunda legătură dintre privat și public, vizibilă la nivelul ei cel mai elementar în chestiunea proprietății private, ar putea fi răstălmăcită astăzi din cauza echivalenței moderne dintre bogăție și proprietate, pe de o parte, și dintre sărăcie și lipsa de proprietate, pe de altă parte. O asemenea răstălmăcire este cu atît mai supărătoare cu cît, istoricește vorbind, proprietatea și bogăția sînt, și una și cealaltă, de o mai mare importanță pentru domeniul public decît orice altă chestiune sau preocupare privată și au jucat, formal cel puțin, aproximativ același rol de condiție principală de admitere în domeniul public și de acordare a cetățeniei depline. De aceea, se uită ușor că bogăția și proprietatea, departe de a se confunda, sînt de naturi cu totul diferite. Apariția pretutindeni, astăzi, a unor societăți potențial sau efectiv foarte bogate, din care proprietatea este fundamental absentă, deoarece bogăția fiecărui individ constă în partea care îi revine din venitul anual al societății luate în ansamblu, arată limpede cît de puțin sînt legate cele două.

Înainte de epoca modernă, care a început cu exproprierea celor săraci și a continuat apoi cu emanciparea noilor clase lipsite de proprietate, toate civilizațiile s-au întemeiat pe caracterul sacru al proprietății private. Bogăția, dimpotrivă, fie că era deținută privat sau distribuită public, nu fusese niciodată sacră înainte. La origine, a fi proprietar însemna nici mai mult, nici mai puțin decît a avea un loc într-o anumită parte a lumii și a aparține deci sistemului politic, adică a fi capul uneia dintre familiile care, împreună, alcătuiau domeniul public. Această bucată de lume deținută în mod privat se identifica atît de profund cu familia care o poseda[56], încît expulzarea unui cetățean putea însemna nu doar confiscarea bunurilor sale, ci și distrugerea efectivă a clădirii propriu-zise[57]. Bogăția unui străin ori a unui sclav nu se

56. Coulanges *(op. cit.)* susține: "Adevărata semnificație a cuvîntului *familia* este cea de proprietate; el desemnează ogorul, casa, banii și sclavii" (p. 107). Această "proprietate" nu este văzută totuși ca legată de familie; dimpotrivă, "familia este legată de cămin, iar căminul de pămînt" (p. 62). Ideea este următoarea: "Averea este fixă, la fel ca vatra și ca mormîntul de care este legată. Omul este cel ce trece" (p. 74).

57. Levasseur *(op. cit.)* prezintă în următorii termeni întemeierea unei comune medievale și condițiile de admitere în ea: "Il ne suffisait pas d'habiter la ville pour avoir droit à cette admission. Il fallait... posséder une maison..." [Nu era suficient să locuiești în oraș pentru a avea dreptul la această admitere. Trebuia... să fii posesorul unei case...]. În plus: "Toute injure proférée en public contre la commune entraînait la démolition de la maison et le

substituia în niciun caz acestei proprietăți[58], iar sărăcia nu îl priva pe capul unei familii de locul lui în lume și nici de statutul de cetățean care decurgea de aici. La început, dacă cuiva i se întîmpla să își piardă locul, pierdea aproape automat și cetățenia, și protecția legii.[59] Sacralitatea privatului era aidoma sacralității lucrurilor ținute ascunse, și anume a nașterii și a morții, începutul și sfîrșitul muritorilor care, la fel ca toate creaturile vii, ies din întunericul și se întorc în întunericul unei lumi subpămîntene.[60] Trăsătura neprivativă a domeniului domestic îi era la început conferită de faptul că era domeniul nașterii și al morții, care trebuia ținut ascuns de domeniul public pentru că adăpostea lucruri ascunse ochilor omenești și de nepătruns pentru cunoașterea umană.[61] Era ținut ascuns deoarece omul nu știa de unde vine cînd se naște și unde merge cînd moare.

Nu interiorul acestui domeniu, care rămîne ascuns și fără însemnătate publică, ci înfățișarea lui exterioară este la rîndul ei importantă pentru cetate, iar el apare în spațiul cetății datorită granițelor care separă o locuință domestică de alta. La origine, legea era identificată cu această linie de graniță[62], care în vremurile străvechi era încă un spațiu efectiv, un fel de ținut

---

bannissement du coupable" [Orice injurie pronunțată în public împotriva comunei ducea la demolarea casei și la izgonirea celui vinovat] (p. 240, inclusiv n. 3).

58. Distincția este cît se poate de clară în cazul sclavilor, care, deși erau lipsiți de proprietate în înțeles antic (adică lipsiți de un loc care să le aparțină în chip propriu), nu erau nicidecum lipsiți de proprietate în sens modern. Acel *peculium* ("posesiunea privată a unui sclav") putea ajunge la sume considerabile și putea include chiar sclavi ai sclavului însuși *(vicarii)*. Barrow vorbește despre "proprietatea pe care cel mai umil din clasa lui o poseda" (*Slavery in the Roman Empire,* p. 122; această lucrare este cea mai bună expunere despre rolul acelui *peculium*).

59. Coulanges amintește o remarcă de-a lui Aristotel după care, în vremurile străvechi, fiul nu putea fi cetățean în timpul vieții tatălui său; la moartea acestuia, doar fiul cel mai mare se bucura de drepturi politice (*op. cit.,* p. 228). Coulanges susține că, la început, acea *plebs* romană era alcătuită din oameni lipsiți de casă și de vatră, că se distingea de aceea vizibil de *populus Romanus* (pp. 229 și urm.).

60. "Toată această religie era închisă între pereții fiecărei case.... Toți acești zei – Vatra, Larii și Manii – erau numiți zeii ascunși sau zeii interiorului. Toate actele acestei religii trebuiau oficiate în secret, *sacrificia occulta,* cum spunea Cicero (*De arusp. respl.,* 17)" (Coulanges, *op. cit.,* p. 37).

61. E ca și cum misterele eleusine ar fi asigurat o experiență comună și cvasipublică a acestui întreg domeniu, care, din cauza propriei sale naturi și cu toate că le era comun tuturor, trebuia ținut ascuns, ferit de domeniul public: toată lumea putea participa la ele, însă nimănui nu îi era îngăduit să vorbească despre ele. Misterele priveau inefabilul, iar experiențele mai presus de cuvinte erau nepolitice, și poate chiar antipolitice prin definiție (vezi Karl Kerenyi, *Die Geburt der Helena* (1943–1945), pp. 48 și urm.). Legătura lor cu secretul nașterii și al morții pare dovedită de un fragment al lui Pindar: *oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (frag. 137 *a*), unde se spune despre inițiat că "știe sfîrșitul vieții și începutul dăruit de Zeus".

62. Cuvîntul grecesc pentru lege, *nomos,* derivă din *nemein,* care înseamnă a distribui, a poseda (ceea ce a fost distribuit) și a locui. Combinația de lege și gard împrejmuitor din cuvîntul *nomos* este pe deplin vizibilă într-un fragment al lui Heraclit: *machesthai chrê ton dêmon hyper tou nomou hokôsper teicheos* ("poporul trebuie să lupte pentru lege ca pentru un zid").

al nimănui[63], situat între privat şi public, adăpostind şi ocrotind ambele domenii şi separîndu-le în acelaşi timp unul de celălalt. Legea *polis*-ului a depăşit desigur această înţelegere străveche, din care a păstrat totuşi semnificaţia spaţială iniţială. Legea oraşului-stat nu forma nici conţinutul acţiunii politice (ideea că activitatea politică este în primul rînd activitate legislativă, deşi de origine romană, este esenţialmente modernă şi şi-a găsit cea mai grandioasă expresie în filosofia politică a lui Kant) şi nu era nicio listă de interdicţii întemeiată, aşa cum sînt încă toate legile moderne, pe acele "Să nu faci..." ale Decalogului. Ea însemna literalmente un zid, fără de care ar fi putut exista o aglomerare de case, un oraş *(asty),* însă nu o cetate, o comunitate politică. Această lege ca-un-zid era sacră, dar numai zona îngrădită era politică.[64] În lipsa ei, un domeniu public ar fi putut exista tot atît de puţin ca o proprietate fără un gard împrejmuitor; prima ocrotea şi împrejmuia viaţa politică, după cum celălalt adăpostea şi proteja procesul vieţii biologice a familiei.[65]

Nu este, aşadar, întru totul exact să se afirme că, înainte de epoca modernă, proprietatea privată era considerată a fi o condiţie de la sine înţeleasă de admitere în domeniul public; ea reprezenta cu mult mai mult decît atît. Privatul era asemeni unui revers, întunecat şi ascuns, al domeniului politic şi dacă a fi politic însemna a realiza posibilitatea supremă a existenţei umane, atunci a nu avea niciun loc care să îţi aparţină în chip propriu (ca sclavul) însemna a înceta de a mai fi uman.

De origine cu totul diferită şi mai apropiată istoric este semnificaţia politică a bogăţiei private din care individul îşi extrage mijloacele de trai. Am vorbit mai devreme despre identificarea antică a necesităţii cu domeniul privat al locuinţei domestice, unde fiecare trebuia să domine, pentru sine însuşi, necesităţile vieţii. Omul liber, care dispunea de propriul spaţiu privat şi nu se afla, asemeni sclavului, la dispoziţia unui stăpîn, putea fi cu toate acestea "supus constrîngerii" prin sărăcie. Sărăcia îl constrînge pe omul liber să acţioneze ca un sclav.[66] Aşadar, bogăţia privată nu a devenit

---

Cuvîntul roman pentru lege, *lex,* are un sens cu totul diferit; el indică mai curînd o relaţie protocolară între oameni decît zidul care îi separă. Însă graniţa şi zeul ei, Terminus, care separau *agrum publicum a privato* [ogorul public de cel privat] (Livius) erau mai intens veneraţi decît acei *theoi horoi,* corespondentul lor grecesc.

63. Coulanges aminteşte o veche lege grecească, după care era interzis ca două clădiri să se atingă (*op. cit.,* p. 63).

64. Cuvîntul *polis* sugera la început ceva asemănător unui "zid circular" şi se pare că latinescul *urbs* exprima, de asemenea, ideea de "cerc" şi era derivat din aceeaşi rădăcină ca *orbis.* Găsim aceeaşi legătură în cuvîntul englezesc *town,* "oraş", care, la fel ca termenul german *Zaun,* însemna la origine gard împrejmuitor (vezi R. B. Onians, *The Origins of European Thought* (1954), p. 444, n. 1).

65. Legislatorul nu trebuia, aşadar, să fie cetăţean şi era adesea invitat din afară. Opera lui nu era de natură politică; totuşi, viaţa politică putea începe abia după ce acesta îşi încheia legislaţia.

66. Demostene, *Orationes,* 57, 45: "Sărăcia îl constrînge pe cel liber să facă numeroase lucruri servile şi josnice" *(polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutherous he penia biazetai poiein).*

o condiție de admitere în viața publică pentru că posesorul ei era angajat în procesul acumulării ei, ci, dimpotrivă, pentru că ea garanta cu o rezonabilă certitudine că cel ce o deține nu va fi nevoit să se ocupe de asigurarea propriilor sale mijloace de întreținere și de consum și va fi liber să se dedice activității publice.[67] Firește, viața publică devenea posibilă abia după ce fuseseră rezolvate nevoile cu mult mai urgente ale vieții înseși. Mijlocul de a le rezolva era munca, motiv pentru care bogăția unei persoane era adesea calculată în funcție de numărul de muncitori, adică de sclavi, pe care îi deținea.[68] A poseda o proprietate însemna, în acest caz, a fi stăpîn peste necesitățile propriei vieți și deci a fi în mod potențial o persoană liberă, liberă să depășească sfera propriei vieți și să intre în lumea pe care toți o avem în comun.

Abia odată cu apariția, într-un chip concret și tangibil, a unei asemenea lumi comune, adică odată cu ascensiunea orașului-stat, acest tip de posesiune privată și-a putut dobîndi eminenta semnificație politică și, de aceea, este aproape de la sine înțeles de ce celebra "disprețuire a ocupațiilor casnice" nu se întîlnește încă în lumea homerică. Dacă proprietarul alegea să își extindă proprietatea în loc să o consume în totalitate pentru a duce o viață politică, era ca și cum și-ar fi sacrificat benevol libertatea și ar fi devenit de bună voie ceea ce sclavul era împotriva voinței lui, un servitor al necesității.[69]

Pînă la începutul epocii moderne, acest tip de proprietate nu fusese niciînd socotit ca sacru și abia acolo unde bogăția, ca sursă de venit, a co-

---

67. Această condiție de admitere în domeniul public era încă în vigoare la începutul Evului Mediu. În Anglia, "Cărțile de obiceiuri" făceau încă "o clară deosebire între meșteșugar și omul liber, *franke homme*, din oraș.... Dacă ajungea într-atît de bogat încît își dorea să devină un om liber, meșteșugarul trebuia mai întîi să renunțe la meșteșugul său și să se debaraseze de toate uneltele din casă" (W. J. Ashley, *op. cit.*, p. 83). Abia sub domnia lui Eduard al III-lea au devenit meșteșugarii atît de bogați încît, "în loc să fie socotiți nepotriviți pentru statutul de cetățean, cetățenia a ajuns să fie legată de calitatea de membru al unei corporații" (p. 89).

68. Coulanges, spre deosebire de alți autori, stăruie mai curînd asupra activităților consumatoare de timp și de energie cerute unui cetățean antic decît asupra "timpului" său "liber" și observă, pe bună dreptate, că afirmația lui Aristotel, după care niciun om care trebuia să lucreze pentru a-și cîștiga existența nu putea fi cetățean, era o simplă afirmație factuală, iar nu expresia unei prejudecăți (*op. cit.*, pp. 335 și urm.). Este caracteristic pentru evoluția istorică modernă că bogățiile ca atare, indiferent de ocupația posesorului lor, au ajuns să facă posibilă obținerea cetățeniei: abia acum a fi cetățean era un privilegiu pur și simplu, fără legătură cu vreo activitate propriu-zis politică.

69. Aici văd soluția "celebrei enigme din studiul istoriei economice a lumii antice, iscate de faptul că industria s-a dezvoltat pînă la un anumit punct, dar s-a oprit fără a mai face progresele care ar fi fost de așteptat... (avînd în vedere) meticulozitatea și capacitatea de organizare pe scară mare dovedite de romani în alte departamente, în serviciile publice și în armată" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pp. 109–110). Pretenția de a descoperi aceeași capacitate de organizare în serviciile private ca în cele "publice" pare o prejudecată datorată condițiilor moderne. Max Weber, în remarcabilul său eseu *(op. cit.)*, insistase deja asupra faptului că orașele antice erau mai curînd "centre de consum decît de producție" și că proprietarul antic de sclavi era un "*rentier*, și nu un capitalist *(Unternehmer)*" (pp. 13, 22 și urm., și 144). Indiferența însăși a autorilor antici față de chestiunile economice și lipsa documentelor în această privință dau o greutate în plus argumentului lui Weber.

incis cu bucata de pămînt pe care era stabilită familia, adică într-o societate esențialmente agrară, cele două tipuri de proprietate au putut coincide într-o asemenea măsură, încît orice proprietate a dobîndit un caracter sacru. În orice caz, apărătorii moderni ai proprietății private, care o înțeleg în unanimitate ca bogăție deținută privat și nimic altceva, nu au temeiuri serioase pentru a invoca o tradiție după care un domeniu public liber nu poate exista în lipsa organizării și protejării adecvate a domeniului privat. Căci enorma acumulare de bogăție, încă în desfășurare, din societatea modernă, care a început prin expropriere – exproprierea claselor țărănești, care a fost la rîndul ei consecința aproape accidentală a exproprierii Bisericii și a proprietăților monastice în urma Reformei[70] –, nu a arătat niciodată o mare considerație pentru proprietatea privată, sacrificînd-o, dimpotrivă, ori de cîte ori a venit în conflict cu acumularea de bogăție. Dictonul lui Proudhon, după care proprietatea este un furt, are o solidă bază de adevăr în originile capitalismului modern; este cu atît mai semnificativ că pînă și Proudhon a ezitat să accepte îndoielnicul remediu al exproprierii generale, întrucît știa prea bine că abolirea proprietății private, deși putea vindeca răul sărăciei, avea toate șansele de a stîrni răul mai mare al tiraniei.[71] Dat

---

70. Toate istoriile clasei muncitoare, adică ale clasei de oameni lipsiți de orice proprietate și trăind doar din munca mîinilor lor, suferă din cauza presupunerii naive că o asemenea clasă a existat dintotdeauna. Totuși, așa cum am văzut, în Antichitate nici chiar sclavii nu erau lipsiți de proprietate, iar așa-zisa muncă liberă se dovedea în general reprezentată de activitatea "prăvăliașilor, a negustorilor și a meșteșugarilor liberi" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 126). M. E. Park (*The Plebs Urbana in Cicero's Day* (1921)) ajunge, prin urmare, la concluzia că în Antichitate nu exista muncă liberă, de vreme ce omul liber pare întotdeauna să fi fost un proprietar de un anumit fel. W. J. Ashley rezumă în termenii următori situația din Evul Mediu pînă în secolul al XV-lea: "Nu exista încă o clasă numeroasă de muncitori plătiți, o «clasă muncitoare» în sensul modern al cuvîntului. Prin «muncitori», înțelegem un grup de oameni, din rîndurile căruia se pot într-adevăr ridica cîțiva indivizi spre a deveni stăpîni, dar a cărui majoritate nu poate nicidecum spera să ajungă la o poziție mai înaltă. În secolul al XIV-lea însă, cîțiva ani de muncă de calfă nu însemnau altceva decît o fază prin care trebuiau să treacă cei mai săraci, în timp ce majoritatea începeau probabil, pe cont propriu, să practice meseria ca meșteri artizani de îndată ce perioada de ucenicie lua sfîrșit" (*op. cit.,* pp. 93–94).
Astfel, clasa muncitoare din Antichitate nu era nici liberă, nici lipsită de proprietate; dacă, prin manumisiune, i se acorda (la Roma) sau își cumpăra (la Atena) libertatea, sclavul nu ajungea muncitor liber, ci devenea imediat negustor sau meșteșugar independent. ("Cei mai mulți sclavi, odată cu dobîndirea libertății, par să fi luat cu ei un anumit capital care le aparținea", pentru a intra în comerț sau în industrie (Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 103)). Iar în Evul Mediu, postura de muncitor în sensul modern al cuvîntului era o etapă provizorie în viața cuiva, de pregătire în vederea dobîndirii măiestriei unei meserii și a maturizării. Munca angajată era o excepție în Evul Mediu, iar zilierii germani (*Tagelöhner* în traducerea Bibliei lui Luther), sau acei *manœuvres* francezi trăiau în afara comunităților și se confundau cu nevoiașii, cu acei *labouring poor* din Anglia (vezi Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (1926), p. 40). Pe deasupra, faptul că, pînă la "Codul lui Napoleon" *(Code Napoléon),* niciun cod de legi nu se ocupă de munca liberă (vezi W. Endemann, *Die Behandlungder Arbeit im Privatrecht* (1896), pp. 49, 53) dovedește în chip convingător cît de recentă este existența unei clase muncitoare.

71. Vezi ingeniosul comentariu cu privire la afirmația: "proprietatea este un furt", care apare în lucrarea lui Proudhon publicată postum, *Théorie de la propriété,* pp. 209–210, unde

fiind că el nu a făcut deosebire între proprietate și bogăție, cele două observații ale sale apar în opera lui ca niște contradicții, ceea ce în fapt nu sînt. Pe termen lung, aproprierea individuală a bogăției va arăta la fel de puțin respect pentru proprietatea privată ca și socializarea procesului de acumulare. Că privatul, luat în orice sens, nu poate decît stînjeni dezvoltarea "productivității" sociale și că, prin urmare, orice formă de considerație față de proprietatea privată trebuie respinsă în favoarea procesului de continuă creștere a bogăției sociale, acest fapt nu este o invenție a lui Karl Marx, ci ține în realitate de însăși natura acestei societăți.[72]

9
Socialul și privatul

Ceea ce am numit mai devreme ascensiunea socialului a coincis din punct de vedere istoric cu transformarea grijii private pentru proprietatea privată într-o preocupare publică. Atunci cînd a pătruns pentru întîia dată în domeniul public, societatea a luat masca unei organizații a proprietarilor care, în loc să revendice accesul la domeniul public, dată fiind bogăția lor, au cerut să fie protejați împotriva lui, pentru a putea acumula și mai multă bogăție. În termenii lui Bodin, guvernarea aparținea regilor, iar proprietatea supușilor, astfel că datoria celor dintîi era să domnească în interesul proprietății supușilor lor. "Statul *[commonwealth]*", după cum s-a subliniat de curînd, "a existat în primul rînd în folosul *bogăției* comune [*common* wealth]"[73].

Cînd acestei bogății comune, rezultatul activităților altădată alungate în spațiul privat al locuinței domestice, i s-a permis să ia în stăpînire domeniul public, posesiunile private – care, prin esență, sînt cu mult mai puțin durabile și cu mult mai vulnerabile la moartea proprietarilor lor decît este lumea comună, cea care provine întotdeauna din trecut și este destinată să dureze pentru generațiile viitoare – au început să submineze durabilitatea lumii. E adevărat că bogăția poate fi acumulată într-o asemenea măsură, încît nicio viață individuală să nu fie îndeajuns de lungă pentru a o consuma în întregime, astfel că mai curînd familia decît individul devine proprietarul ei. Totuși, bogăția rămîne ceva de întrebuințat și de consumat, indiferent

---

proprietatea, în "natura ei egoistă, diabolică", este prezentată ca "cel mai eficient mijloc de a rezista despotismului fără a răsturna statul".

72. Trebuie să mărturisesc că nu reușesc să îmi dau seama pe ce bază, în societatea contemporană, economiștii liberali (care astăzi își spun conservatori) își pot justifica optimismul în ce privește ideea că aproprierea privată de bogăție va fi suficientă pentru a apăra libertățile individuale – că va îndeplini, cu alte cuvinte, același rol ca proprietatea privată. Într-o societate de angajați – aceste libertăți sînt sigure doar cît timp sînt garantate de stat, ele fiind chiar și acum amenințate în permanență, nu de stat, ci de societate, cea care distribuie locurile de muncă și determină partea individuală de apropriere.

73. R. W. K. Hinton, "Was Charles I a Tyrant?", *Review of Politics,* vol. XVIII (ianuarie, 1956).

cîte vieți individuale poate ea susține. Abia cînd bogăția a devenit capital, a cărui funcție principală era de a genera mai mult capital, proprietatea privată a egalat sau s-a apropiat de durabilitatea proprie lumii împărtășite în mod comun.[74] Această durabilitate este însă de natură diferită; este mai curînd durabilitatea unui proces decît cea a unei structuri stabile. Fără procesul acumulării, bogăția ar recădea de îndată în procesul invers al dezintegrării prin întrebuințare și consum.

Prin urmare, bogăția comună nu poate deveni niciciînd comună în sensul în care vorbim de o lume comună; ea a rămas sau, mai curînd, intenția era de a o menține strict privată. Comună era doar guvernarea, desemnată să îi apere, pe unii de alții, pe proprietarii privați, concurenți în lupta pentru acumularea de mai multă bogăție. Contradicția evidentă a acestui concept modern de guvernare, în cadrul căreia singurul lucru pe care oamenii îl au în comun sînt interesele lor private, nu trebuie să ne mai deranjeze, așa cum îl deranja încă pe Marx, de vreme ce noi știm că existența unei contradicții între privat și public, tipică pentru fazele inițiale ale epocii moderne, a fost un fenomen temporar, care a prefațat suprimarea totală a diferenței înseși dintre domeniile privat și public, imersia ambelor în sfera socialului. În plus, noi ne aflăm într-o poziție cu mult mai bună pentru a înțelege consecințele pe care le are pentru existența umană dispariția sferelor publică și privată ale vieții, cea publică întrucît a devenit o funcție a celei private, iar cea privată întrucît a devenit singura preocupare comună rămasă.

Privită din acest punct de vedere, descoperirea modernă a intimității pare o fugă din lumea exterioară, în întregul ei, către subiectivitatea interioară a individului, adăpostită și protejată odinioară de domeniul privat. Disoluția în social a acestui domeniu poate fi urmărită cel mai bine în procesul de transformare a proprietății imobile în proprietate mobilă, desfășurat progresiv pînă ce distincția dintre proprietate și bogăție, dintre acele *fungibiles* și acele *consumptibiles* din dreptul roman, își pierde în cele din urmă întreaga semnificație, deoarece fiecare obiect tangibil, "fungibil", a devenit unul de "consum"; proprietatea și-a pierdut valoarea de întrebuințare privată, determinată de locul pe care îl ocupa, dobîndind o valoare exclusiv socială, determinată de continua ei convertibilitate, a cărei fluctuație nu a putut fi ea însăși fixată decît temporar, prin raportarea la numitorul comun al banilor.[75] În strînsă legătură cu această evaporare socială a tangibilului se găsește cea mai revoluționară contribuție modernă la conceptul de proprietate, potrivit căreia proprietatea nu reprezintă o parte fixă și precis localizată a lumii, dobîndită într-un fel sau altul de posesorul ei, ci, dimpotrivă, își are

74. Pentru istoria cuvîntului "capital", derivat din latinescul *caput,* care în dreptul roman era folosit pentru a desemna cuantumul unei datorii, vezi W. J. Ashley, *op. cit.,* pp. 429 și 433, n. 183. Abia autorii din secolul al XVIII-lea au început să întrebuințeze cuvîntul în sensul modern de "bogăție investită în așa fel încît să aducă beneficii".

75. Teoria economică medievală nu concepea încă banii ca numitor comun și ca etalon, ci îi socotea ca făcînd parte dintre *consumptibiles.*

izvorul în omul însuși, ca posesor al unui corp și ca proprietar incontestabil al vigorii acestui corp, pe care Marx a numit-o "forță de muncă".

Proprietatea modernă și-a pierdut astfel caracterul de obiect care aparține lumii, stabilindu-i-se locul în însăși persoana umană, adică în ceea ce individul nu poate pierde decît odată cu viața sa. Istoricește vorbind, presupoziția lui 8, după care munca corpului constituie originea proprietății, este mai mult decît discutabilă; avînd în vedere însă că noi trăim deja în condiții în care singura noastră proprietate sigură este îndemînarea noastră și forța noastră de muncă, există toate șansele ca ea să devină adevărată. Căci, după ce s-a transformat într-o preocupare publică, bogăția a atins asemenea proporții, încît este aproape imposibil de controlat prin deținere privată. E ca și cum domeniul privat și-ar fi luat revanșa împotriva celor care au încercat să se folosească de el în folosul intereselor lor private. Oricum, în această situație, cea mai mare amenințare nu o constituie abolirea deținerii private a bogăției, ci abolirea proprietății private în sensul de loc deținut în chip concret în lume.

Pentru a înțelege pericolul care pîndește existența umană în urma eliminării domeniului privat, pentru care intimitatea nu este un înlocuitor cu totul demn de încredere, cel mai bine ar fi să luăm în considerare acele trăsături neprivative ale privatului care sînt mai vechi decît descoperirea intimității și independente de ea. Deosebirea dintre ceea ce avem în comun și ceea ce deținem în chip privat vine în primul rînd din faptul că de posesiunile noastre private, pe care le întrebuințăm și le consumăm zilnic, avem cu mult mai urgent nevoie decît de orice parte a lumii comune; fără proprietate, cum a subliniat Locke, "ceea-ce-e-comun nu ne este de niciun folos"[76]. Aceeași necesitate, care, din perspectiva domeniului public, se arată doar sub aspectul ei negativ, ca privare de libertate, posedă o forță de mișcare a cărei întîietate rămîne neegalată de așa-numitele dorințe și aspirații mai înalte ale omului; nu numai că ea va fi întotdeauna prima dintre nevoile și grijile omului, ci va preveni, de asemenea, instalarea apatiei și dispariția inițiativei care amenință atît de limpede toate comunitățile excesiv de bogate.[77] Necesitatea și viața sînt intim asociate și legate între ele, astfel că, acolo unde necesitatea este eliminată cu desăvîrșire, viața însăși se vede amenințată. Căci suprimarea necesității, departe de a duce automat la instaurarea libertății, nu face decît să șteargă linia de demarcație dintre libertate și necesitate. (Discuțiile moderne despre libertate, în care libertatea nu este niciodată înțeleasă ca o stare obiectivă a existenței umane, ci apare fie ca o insolubilă problemă subiectivă, de voință în întregime determinată sau nedeterminată, fie ca ceva ce rezultă din necesitate, indică toate că deosebirea concretă, obiectivă, dintre a fi liber și a fi constrîns de necesitate, a încetat să mai fie sesizată.)

76. *Al doilea tratat de guvernare civilă,* secțiunea 27.

77. Cazurile relativ rare în care autorii antici laudă munca și sărăcia sînt inspirate de acest pericol (pentru referințe, vezi G. Herzog-Hauser, *op. cit.*).

A doua caracteristică neprivativă importantă a privatului este că cei patru pereți ai proprietății private îi oferă individului unicul refugiu sigur unde se poate ascunde de lumea publică comună: nu doar de tot ceea ce se petrece în interiorul ei, ci chiar și de publicitatea lumii comune, de faptul însuși de a fi văzut și auzit. O viață în întregime petrecută în public, în prezența altora, devine, cum am spune noi, superficială. Deși își păstrează vizibilitatea, ea își pierde calitatea de a se înfățișa privirii ieșind la iveală dintr-un plan mai obscur, care trebuie să rămînă ascuns pentru a nu își pierde profunzimea într-un sens deloc subiectiv, ci cît se poate de real. Singurul mijloc eficient pentru a garanta, împotriva luminii publicității, obscuritatea a ceea ce trebuie ținut ascuns este proprietatea privată, locul deținut în chip privat în vederea ascunderii.[78]

Deși este absolut firesc ca trăsăturile neprivative ale privatului să se arate lămurit mai ales cînd oamenii sînt amenințați cu lipsa lui, maniera concretă în care statele premoderne au tratat proprietatea privată arată limpede că oamenii au fost întotdeauna conștienți de existența și de însemnătatea lor. Ceea ce nu i-a făcut totuși să protejeze direct activitățile din domeniul privat, ci să protejeze mai curînd granițele care separau partea deținută în mod privat de celelalte părți din lume, și mai ales de însăși lumea comună. Pe de altă parte, trăsătura specifică teoriei politice și economice moderne, în măsura în care vede proprietatea privată ca pe o chestiune crucială, a fost accentul pus, în detrimentul proprietății tangibile propriu-zise, pe activitățile private ale proprietarilor și pe nevoia lor de a fi protejați de stat pentru a putea acumula bogăție. Important pentru domeniul public nu este totuși spiritul mai mult sau mai puțin întreprinzător al oamenilor de afaceri privați, ci gardurile care înconjoară casele și grădinile cetățenilor. Invadarea privatului de către societate, "socializarea omului" (Marx), se realizează cel mai eficient cu ajutorul exproprierii, fără însă ca exproprierea să fie singura cale de a o face. În această privință, ca și în altele, măsurile revoluționare ale socialismului sau ale comunismului pot fi foarte bine înlocuite cu o mai lentă și nu mai puțin sigură "disoluție" a domeniului privat în general și a proprietății private în particular.

Deosebirea dintre domeniul public și cel privat, văzută mai curînd din punctul de vedere al privatului decît al corpului politic, echivalează cu distincția dintre lucruri care trebuie arătate și lucruri care trebuie ținute ascunse. Abia epoca modernă, în revolta ei împotriva societății, a descoperit cît de bogat și de variat poate fi, în condițiile intimității, domeniul reprezentat de ceea-ce-trebuie-ținut-ascuns; este izbitor însă că, de la începutul istoriei și pînă în zilele noastre, cea care a trebuit ascunsă în spațiul privat a fost mereu partea corporală a existenței umane, tot ceea ce era legat de necesitatea procesului vieții ca atare, proces care, înainte de epoca modernă,

78. Cuvintele grec și latin care desemnează interiorul casei, *megaron* și *atrium*, au o puternică conotație de obscuritate și de întunecime (vezi Mommsen, *op. cit.*, pp. 22 și 236).

cuprindea toate activităţile puse în serviciul subzistenţei individului şi al supravieţuirii speciei. "Muncitorii, care cu corpul lor se îngrijesc de nevoile (corporale) ale vieţii"[79], şi femeile, care cu corpul lor asigură supravieţuirea fizică a speciei, erau ţinuţi ascunşi. Femeile şi sclavii aparţineau aceleiaşi categorii şi nu erau ţinuţi ascunşi doar pentru că formau proprietatea altcuiva, ci şi pentru că duceau o viaţă "laborioasă", consacrată funcţiilor corporale.[80] La începutul epocii moderne, cînd munca "liberă" nu s-a mai putut ascunde în spaţiul privat al locuinţei domestice, muncitorii erau ascunşi şi izolaţi de comunitate, la fel ca infractorii ţinuţi în spatele zidurilor înalte şi sub continuă supraveghere.[81] Faptul că epoca modernă a emancipat clasele muncitoare şi femeile aproape în acelaşi moment istoric trebuie fără îndoială inclus printre caracteristicile unei epoci care nu mai crede că funcţiile corporale şi grijile materiale se cuvin ascunse. Este cu atît mai simptomatic pentru natura acestor fenomene că, pînă şi în civilizaţia noastră, puţinul rămas din privatul în sens strict este asociat cu "nevoile" luate în sensul iniţial de lucruri a căror necesitate decurge din faptul de a avea un corp.

10
Locul activităţilor omeneşti

Chiar dacă deosebirea dintre privat şi public coincide cu opoziţia dintre necesitate şi libertate, dintre zădărnicie şi durabilitate şi, în fine, dintre ruşine şi onoare, nu este cîtuşi de puţin adevărat că doar realităţile necesare, zadarnice sau ruşinoase îşi au locul în domeniul privat. Semnificaţia cea mai elementară corespunzătoare celor două domenii indică faptul că există realităţi care, pentru a exista, trebuie ţinute ascunse, în vreme ce altele trebuie expuse în public. Dacă le-am examina, indiferent unde le-am găsi, în orice civilizaţie dată, am vedea că fiecare activitate omenească trimite la locul din lume care îi este propriu. Ceea ce e adevărat pentru muncă, lucru

79. Aristotel, *Politica,* 1254 b 25.

80. Aristotel numeşte viaţa unei femei *ponêtikos, Despre naşterea animalelor,* 775 a 33. Că femeile şi sclavii trăiau laolaltă şi alcătuiau un tot, că nicio femeie, nici chiar soţia capului casei, nu trăia printre egalii ei – alături de alte femei libere –, astfel că rangul nu depindea atît de naştere, cît de "ocupaţie" sau de funcţie, acest fapt este foarte bine prezentat de Wallon (*op. cit.*, I, 77 şi urm.), care vorbeşte despre o "confusion des rangs, ce partage de toutes les fonctions domestiques" [confuzie de ranguri, această împărţire a tuturor funcţiilor domestice]: "Les femmes... se confondaient avec leurs esclaves dans les soins habituels de la vie intérieure. De quelque rang qu'elles fussent, le travail était leur apanage, comme aux hommes la guerre" [Femeile ... se confundau cu sclavii lor în grijile obişnuite ale vieţii din interiorul casei. Orice rang ar fi avut, munca era partea ce le revenea, aşa cum pentru bărbaţi era războiul].

81. Vezi Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (ed. a 4-a, 1926), p. 184, despre condiţiile de muncă în fabrică în secolul al XVII-lea.

și acțiune, principalele activități ce țin de *vita activa;* există însă un caz, extrem, ce-i drept, al acestui fenomen, care poate servi drept exemplu, întrucît are avantajul de a fi jucat un rol considerabil în teoria politică.

Bunătatea în sens absolut, în contrast cu ceea ce în Antichitatea greacă și romană trecea drept "bun la" sau "excelent", a devenit cunoscută în civilizația noastră doar odată cu ascensiunea creștinismului. De atunci încoace, privim faptele bune ca pe o importantă categorie de acțiune umană posibilă. Bine cunoscutul antagonism dintre creștinismul primar și *res publica,* atît de admirabil rezumat de formula lui Tertulian: *nec ulla magis res aliena quam publica* ("nimic nu ne este mai străin decît ceea ce contează în public")[82], este, de obicei și pe drept cuvînt, înțeles ca o consecință a așteptărilor escatologice timpurii, a căror semnificație de iminență s-a pierdut abia după ce experiența a lăsat să se înțeleagă că nici chiar prăbușirea Imperiului roman nu avea să însemne sfîrșitul lumii.[83] Totuși preocuparea creștinismului pentru o altă lume are încă o sursă, poate chiar mai intim legată de învățăturile lui Isus din Nazaret și, în orice caz, atît de independentă de credința în caracterul pieritor al lumii, încît sîntem tentați să vedem în ea adevăratul motiv interior pentru care înstrăinarea creștină de lume a putut supraviețui atît de lesne neîmplinirii evidente a speranțelor sale escatologice.

Singura activitate propovăduită de Isus în cuvînt și în faptă este practicarea bunătății, iar bunătatea are în chip evident tendința de a se ascunde spre a nu fi văzută sau auzită. Ostilitatea creștină față de domeniul public, tendința, cel puțin a primilor creștini, de a duce o viață cît mai îndepărtată cu putință de domeniul public poate fi înțeleasă și ca o consecință firească a devotamentului pentru faptele bune, independent de orice credință și de orice așteptări. Căci e limpede că, în momentul cînd ajunge cunoscută sau publică, fapta bună își pierde caracterul specific de bunătate, de lucru înfăptuit exclusiv din bunătate. Cînd apare în văzul tuturor, bunătatea nu mai este bunătate, chiar dacă poate fi în continuare folositoare sub formă de caritate organizată sau de act de solidaritate. De aceea: "Luați seama să nu faceți milostenie înaintea oamenilor, ca să fiți văzuți de ei"[84]. Bunătatea poate exista doar atunci cînd nu este sesizată nici chiar de autorul ei; oricine se vede pe sine însuși săvîrșind o faptă bună, nu mai este bun, ci cel mult un membru util al societății sau un membru devotat al unei biserici. De aceea: "Să nu știe stînga ta ce face dreapta"[85].

S-ar putea ca această curioasă calitate negativă a bunătății, lipsa manifestării fenomenale exterioare, să fie cea care face din apariția în istorie a

82. Tertulian, *op. cit.,* 38.

83. Experiența aceasta diferită poate explica în parte deosebirea dintre remarcabil de sănătoasa judecată a lui Augustin și opiniile îngrozitor de concrete ale lui Tertulian cu privire la politică. Amîndoi erau romani și erau profund influențați de viața politică romană.

84. *Matei,* 6, 1. *(N. tr.)*

85. *Matei,* 6, 3. *(N. tr.)*

lui Isus din Nazaret un eveniment atît de profund paradoxal; ea pare neîndoielnic să fie motivul pentru care el a crezut și a propovăduit că niciun om nu poate fi bun: "Pentru ce mă numești bun? Nimeni nu este bun decît unul singur: Dumnezeu"[86]. Aceeași convingere își găsește expresia în povestirea talmudică despre cei treizeci și șase de drepți de dragul cărora Dumnezeu mîntuiește lumea și care, tot așa, nu sînt cunoscuți de nimeni, și cu atît mai puțin de ei înșiși. Ceea ce ne amintește de marele adevăr al lui Socrate, după care niciun om nu poate fi înțelept, adevăr din care s-a născut iubirea de înțelepciune, sau filo-sofia; întreaga poveste a vieții lui Isus pare să confirme că iubirea de bunătate se naște din înțelegerea faptului că niciun om nu poate fi bun.

Iubirea de înțelepciune și cea de bunătate, dacă trec în activitățile filosofării și ale facerii de fapte bune, au în comun faptul că amîndouă se încheie imediat, se anulează singure, ca să zicem așa, ori de cîte ori se admite că omul poate *fi* înțelept sau poate *fi* bun. Încercările de a face să existe ceea ce nu poate defel supraviețui momentului trecător al actului însuși nu au lipsit niciodată și au dus întotdeauna la situații absurde. Filosofii Antichității tîrzii, care își impuneau să *fie* înțelepți, erau absurzi atunci cînd pretindeau că sînt fericiți să ardă de vii în faimosul Taur faleric. Și nu mai puțin absurdă este cerința creștină de a *fi* bun și de a întoarce celălalt obraz, cînd nu este luată în sens metaforic, ci este încercată ca un mod real de viață.

Dar asemănarea dintre activitățile care se nasc din iubirea de bunătate și din iubirea de înțelepciune se oprește aici. E adevărat, ambele se află într-un anumit raport de opoziție față de domeniul public, însă cazul bunătății este cu mult mai categoric în această privință și, de aceea, de o mai mare însemnătate în contextul de față. Numai bunătatea trebuie să rămînă cu totul ascunsă și să se ferească de orice apariție, dacă e să evite anihilarea. Filosoful, chiar dacă se hotărăște, împreună cu Platon, să părăsească "peștera" treburilor omenești, nu trebuie să se ascundă de sine; dimpotrivă, sub cerul Ideilor, el găsește nu numai adevăratele esențe a tot ceea ce există, ci se descoperă și pe sine, în dialogul dintre "mine și eu însumi" *(eme emautô)* în care Platon a văzut, după cîte se pare, esența gîndirii.[87] A fi singur înseamnă a fi împreună cu propriul tău sine și, din acest motiv, gîndirea, deși este poate cea mai solitară dintre toate activitățile, nu este niciodată cu totul lipsită de tovarăș și de companie.

Însă, omul iubitor de bunătate nu își poate defel permite să ducă o viață solitară și totuși existența lui alături de alții și pentru alții trebuie să rămînă esențialmente lipsită de martori și lipsită în primul rînd de compania propriului sine. Un asemenea om nu este solitar, ci singur; trăind alături de

86. *Luca,* 18, 19. Aceeași idee apare în *Matei,* 6, 1–18, unde Isus avertizează împotriva fățărniciei, împotriva etalării evlaviei. Evlavia nu se poate "înfățișa oamenilor", ci doar lui Dumnezeu, care "vede în ascuns". E adevărat, Dumnezeu va "răsplăti" omul, însă nu "pe față", cum pretinde traducerea consacrată. Cuvîntul german *Scheinheiligkeit* exprimă foarte corect acest fenomen religios, în care simpla apariție înseamnă deja fățărnicie.

87. Expresia se găsește în mai multe pasaje din Platon (vezi în special *Gorgias,* 482).

alții, el trebuie să se ascundă de ei și nu se poate încrede nici chiar în sine pentru a fi martorul faptelor sale. Filosoful poate întotdeauna conta pe gîndurile sale pentru a-i ține companie, pe cînd faptele bune nu pot ține niciodată companie cuiva; ele trebuie uitate în clipa cînd sînt săvîrșite, căci pînă și amintirea le distruge calitatea de a fi "bune". În plus, gîndirea, întrucît poate fi rememorată, se poate cristaliza în gînd, iar gîndurile, la fel ca toate cîte își datorează existența aducerii-aminte, pot fi transformate în obiecte tangibile, care, precum pagina scrisă sau cartea tipărită, devin parte a artificialului uman. Faptele bune, pentru că trebuie de îndată uitate, nu pot niciciînd deveni parte a lumii; ele vin și pleacă, nelăsînd nicio urmă. Cu adevărat, ele nu sînt din lumea aceasta.

Tocmai acest refuz al lumii propriu faptelor bune este cel ce face din omul iubitor de bunătate o figură esențialmente religioasă, iar din bunătate, la fel ca din înțelepciune în Antichitate, o calitate în mod esențial neumană, supraumană. Și totuși iubirea de bunătate, spre deosebire de iubirea de înțelepciune, nu se reduce la o experiență a celor puțini, tot așa cum singurătatea, spre deosebire de solitudine, este la îndemîna fiecărui om. De aceea, bunătatea și singurătatea sînt într-un anume sens de o importanță considerabil mai mare pentru politică decît înțelepciunea și solitudinea; cu toate acestea, numai solitudinea poate deveni, în persoana filosofului, un autentic mod de viață, în timp ce experiența cu mult mai generală a singurătății este atît de contrară condiției umane a pluralității, încît devine pur și simplu insuportabilă, chiar și pentru un scurt interval de timp, și are nevoie de compania lui Dumnezeu, singurul martor imaginabil al faptelor bune, dacă e să nu anihileze cu totul existența omenească. Preocuparea pentru o altă lume, proprie experienței religioase, în măsura în care este într-adevăr o experiență a dragostei în sens de activitate, iar nu experiența cu mult mai frecventă a contemplării pasive a unui adevăr revelat, se manifestă în interiorul lumii înseși; ca toate celelalte activități, ea nu părăsește lumea, ci trebuie efectuată înăuntrul lumii. Însă această manifestare, cu toate că se produce în spațiul unde sînt îndeplinite alte activități și depinde de el, este în mod activ de o natură negativă; fugind de lume și ascunzîndu-se de locuitorii ei, ea neagă spațiul pe care lumea îl oferă oamenilor și mai ales acea parte publică a lumii unde fiecare realitate și fiecare om sînt văzuți și auziți de ceilalți.

Bunătatea, așadar, ca mod de viață închegat, nu este numai imposibilă în limitele domeniului public, ci are chiar un efect distructiv asupra lui. Nimeni poate nu a întrezărit cu mai multă perspicacitate caracterul ruinător al facerii de bine decît Machiavelli, cel care, într-un pasaj celebru, a îndrăznit să îi învețe pe oameni "cum să nu fie buni"[88]. Inutil să mai spunem, el nu a afirmat și nu a vrut să afirme că oamenii trebuie învățați cum să fie răi; actul criminal, chiar dacă din alte motive, trebuie și el să se ferească de posibilitatea de a fi văzut și auzit de alții. Pentru Machiavelli, criteriul acțiunii

88. *Principele,* cap. 15.

politice era faima, același ca în Antichitatea clasică, iar răutatea se poate acoperi de faimă tot atît de puțin ca bunătatea. De aceea, toate metodele prin care "cineva poate cîștiga într-adevăr putere, dar nu și faimă" sînt rele.[89] Răutatea care iese din ascundere este nerușinată și distruge în mod direct lumea comună; bunătatea care iese din ascundere și își asumă un rol public își încalcă proprii termeni, încetînd să mai fie bună și devenind, în schimb, coruptă, corupere pe care o va purta cu sine oriunde va merge. Astfel, în opinia lui Machiavelli, motivul pentru care Biserica devenise o sursă de influență corupătoare în politica italiană era participarea ei la treburile lumești și nu depravarea individuală a episcopilor sau a prelaților. Pentru el, problema conducerii religioase a domeniul secular ducea inevitabil la următoarea alternativă: sau domeniul public corupe organismul religios, ajungînd astfel corupt el însuși, sau organismul religios rămîne incoruptibil și distruge cu desăvîrșire domeniul public. În ochii lui Machiavelli, o Biserică reformată era, așadar, chiar mai periculoasă, iar asta l-a făcut să privească cu mult respect, dar cu și mai multă îngrijorare, renașterea religioasă din vremea lui, "noile ordine" care, "salvînd religia de la distrugerea provocată de imoralitatea prelaților și a capilor Bisericii", îi învățau pe oameni să fie buni și să nu "se împotrivească răului" – cu rezultatul că "domnitorii nelegiuiți săvîrșesc cîte rele poftesc".[90]

Am ales exemplul recunoscut ca extrem al facerii de bine, extrem întrucît această activitate nu se simte în largul ei nici chiar în domeniul privat, pentru a arăta că judecățile istorice ale comunităților politice, pe baza cărora fiecare comunitate a stabilit care dintre activitățile ținînd de *vita activa* trebuie expuse în public și care trebuie ascunse în spațiul privat, și-ar putea avea corespondentul în chiar natura acestor activități. Ridicînd o asemenea problemă, nu am intenția să întreprind o analiză exhaustivă a activităților ținînd de *vita activa* ale cărei părți și structură, în mod curios, au fost trecute cu vederea de o tradiție care a judecat-o în primul rînd din perspectiva unei *vita contemplativa,* ci să încerc să determin, cu o oarecare certitudine, semnificația lor politică.

89. *Ibid.*, cap. 8.

90. *Discursuri,* Cartea a III-a, cap. 1.

Capitolul III
Munca

În capitolul ce urmează, Karl Marx va fi criticat. Nefericit lucru, într-o vreme în care atîția scriitori, care altădată își cîștigau existența împrumutînd, pe față sau fără să o spună, din marea bogăție a ideilor și a intuițiilor marxiste, au hotărît să devină antimarxiști de profesie, unul din ei descoperind chiar că Marx nu a fost el însuși în stare să își cîștige pîinea, uitînd pentru o clipă de generațiile de autori pe care Marx i-a "întreținut". În fața unui asemenea obstacol, aș evoca afirmația făcută de Benjamin Constant cînd s-a văzut silit să îl atace pe Rousseau: "J'éviterai certes de me joindre aux détracteurs d'un grand homme. Quand le hasard fait qu'en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même; et pour me consoler de paraître un instant de leur avis... j'ai besoin de désavouer et de flétrir, autant qu'il est en moi, ces prétendus auxiliaires". ("Voi evita, firește, să mă alătur detractorilor unui mare om. Cînd întîmplarea face să mă potrivesc, în aparență, cu ei, fie și într-o singură privință, mă privesc cu neîncredere pe mine însumi; iar ca să mă consolez de a fi părut, pentru o clipă, în acord cu părerea lor... simt nevoia de a-i dezaproba și înfiera, pe cît îmi stă în putință, pe acești pretinși însoțitori.")[1]

11
"Munca trupului nostru și lucrul mîinilor noastre"[2]

Distincția pe care o propun între muncă *[labor]* și lucru *[work]* este neobișnuită. Evidența ei fenomenală este prea izbitoare pentru a putea fi ignorată, dar, cu toate acestea, istoric vorbind, dacă lăsăm la o parte cîteva remarci răzlețe, care, în plus, nu au fost niciodată dezvoltate nici chiar în teoriile autorilor lor, nu există aproape nimic care să o susțină, nici în tradiția premodernă a gîndirii politice, nici în marea masă a teoriilor moderne despre muncă. Împotriva unei asemenea lipse de dovezi istorice stă totuși o mărturie foarte clară și statornică, și anume faptul simplu că fiecare limbă europeană, veche sau modernă, cuprinde două cuvinte, fără legătură etimologică între ele, pentru a desemna ceea ce am ajuns să considerăm ca fiind aceeași

1. Vezi "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes" (1819), reeditată în *Cours de politique constitutionnelle* (1872), II, 549.

2. Locke, *Second Treatise of Civil Government,* secțiunea 26.

activitate, conservîndu-le în pofida permanentei lor întrebuințări sinonimice.[3]

Astfel, deosebirea făcută de Locke între mîinile care lucrează și corpul care muncește amintește întrucîtva de vechea distincție grecească dintre *cheirotechnês,* meșteșugarul, căruia îi corespunde cuvîntul german *Handwerker,* și cei care, precum "sclavii și animalele domestice, se îngrijesc cu corpul lor de necesitățile vieții"[4], sau care, precum în expresia grecească *tô sômati ergazesthai,* lucrează cu corpul lor – chiar dacă, și aici, munca și lucrul sînt deja privite ca identice, întrucît cuvîntul folosit nu este *ponein* (a munci), ci *ergazesthai* (a lucra). Întrebuințarea antică, ca și cea modernă a celor două cuvinte ca sinonime a eșuat complet doar într-o singură privință, care din punct de vedere lingvistic este totuși cea mai importantă, și anume în formarea unui substantiv corespunzător. Aici descoperim încă odată o unanimitate deplină; cuvîntul "muncă", înțeles ca substantiv, nu desemnează niciodată produsul finit, rezultatul activității muncii, ci rămîne un substantiv verbal aparținînd aceleiași clase ca gerunziul, în timp ce produsul însuși este derivat invariabil din cuvîntul întrebuințat pentru lucru, chiar și atunci cînd întrebuințarea de zi cu zi a urmat atît de aproape evoluția modernă propriu-zisă, încît forma verbală a cuvîntului "lucru" a căzut în desuetudine.[5]

Motivul pentru care această distincție a putut fi trecută cu vederea în Antichitate, iar semnificația ei a rămas neexplorată, pare îndeajuns de evident. Disprețul față de muncă, izvorînd la început dintr-o pătimașă năzuință spre eliberarea de necesitate și dintr-o nu mai puțin pătimașă intoleranță față de toate eforturile care nu lăsau nicio urmă, niciun monument, nicio mare operă demnă de aducere aminte, s-a răspîndit odată cu solicitările din ce în ce mai mari la care viața *polis*-ului supunea timpul cetățenilor și cu pretenția legată de abținerea *(scholê)* cetățenilor de la orice altă activitate în afara

3. Astfel, limba greacă distinge între *ponein* și *ergazesthai,* latina între *laborare* și *facere* sau *fabricari* (care au aceeași rădăcină etimologică), franceza între *travailler* și *ouvrer,* germana între *arbeiten* și *werken.* În toate aceste cazuri, numai echivalențele "muncii" au o conotație neechivocă de durere și de necaz. Cuvîntul german *Arbeit* era folosit la început doar pentru a desemna muncile agricole executate de șerbi, și nu lucrul meșteșugarului, numit *Werk.* Cuvîntul francez *travailler* a înlocuit mai vechiul *labourer* și este derivat din *tripalium,* un fel de tortură. Vezi Grimm, *Wörterbuch,* pp. 1854 și urm., și Lucien Fèbre, "Travail: évolution d'un mot et d'une idée", *Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. XLI, nr. 1 (1948).

4. Aristotel, *Politica,* 1254 b 25.

5. Este cazul lui *ouvrer* în franceză și al lui *werken* în germană. Spre deosebire de folosirea obișnuită a englezescului "labor", *travailler* și *arbeiten* aproape că și-au pierdut în ambele limbi semnificația inițială de suferință și de neçaz; Grimm *(op. cit.)* remarcase deja această evoluție la mijlocul secolului trecut: "Während in älterer Sprache die Bedeutung von *molestia* und schwerer Arbeit vorherrschte, die von *opus, opera,* zurücktrat, tritt umgekehrt in der heutigen diese vor und jene erscheint seltener" [În timp ce în limba mai veche predomina înțelesul de *molestia* și de muncă grea, dimpotrivă, în limba de astăzi, cel ce se trage de la *opus, opera* a pășit înainte, iar celălalt se întîlnește mai rar]. Este interesant de asemenea că, în toate cele trei limbi, substantivele *work, œuvre, Werk* tind tot mai mult să fie folosite pentru a desemna lucrările de artă.

celei politice, pînă ce un asemenea dispreț a ajuns să acopere toate lucrurile care cereau un efort. Vechea cutumă politică, anterioară deplinei dezvoltări a orașului-stat, făcea deosebire doar între sclavi, dușmanii înfrînți *(dmôes* sau *douloi),* care erau purtați împreună cu restul prăzii în locuința învingătorului, unde, ca locatari ai casei *(oiketai* sau *familiares),* munceau pentru propria lor viață și pentru viața stăpînului lor, și *dêmiourgoi,* lucrătorii a căror activitate putea fi pusă în slujba oamenilor în general și care se mișcau liber în afara domeniului privat și în interiorul domeniului public.[6] Într-o epocă mai tîrzie, se va schimba chiar și numele acestor artizani, pe care Solon îi socotea încă drept fiii Atenei și ai lui Hefaistos, numindu-i *banausoi,* adică oameni a căror principală preocupare este meșteșugul lor, și nu piața publică. Abia de la sfîrșitul secolului al V-lea, *polis*-ul a început să ordoneze ocupațiile în funcție de mărimea efortului pe care îl pretindeau, astfel că Aristotel a văzut în activitățile "în care corpul suferă cea mai mare deteriorare" cele mai de jos ocupații. Și, cu toate că a refuzat să recunoască dreptul la cetățenie al acestor *banausoi,* el l-ar fi acceptat totuși pentru păstori și pictori (nu însă și pentru țărani sau sculptori).[7]

---

6. Vezi J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne" (*Journal de psychologie normale et pathologique,* LII, Nr. 1 (ianuarie-martie, 1955)): "Le terme *demiourgoi,* chez Homère et Hésiode, ne qualifie pas à l'origine l'artisan en tant que tel, comme «ouvrier»: il définit toutes les activités qui s'exercent en dehors du cadre de l'*oikos,* en faveur d'un public, *demos:* les artisans - charpentiers et forgerons - mais non moins qu'eux les devins, les hérault, les aèdes" [Termenul *demiourgoi,* la Homer și la Hesiod, nu desemnează la origine artizanul ca atare, ca "lucrător": el definește toate activitățile care se practică în afara cadrului stabilit de *oikos,* în favoarea unui public, *demos:* artizanii - dulgheri și fierari -, însă în aceeași măsura ghicitorii, heralzii, aezii].

7. *Politica,* 1258 b 35 și urm. Pentru discuția purtată de Aristotel cu privire la recunoașterea dreptului la cetățenie al acestor *banausoi,* vezi *Politica,* III, 5. Teoria aristotelică corespunde îndeaproape realității: se estimează că, în proporție de pînă la 80%, munca liberă, lucrul și comerțul erau asigurate de ne-cetățeni, fie "străini" *(katoikountes* și *metoikoi),* fie sclavi emancipați care intrau în aceste clase (vezi Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), I, 398 și urm.). Jacob Burckhardt, care în lucrarea sa *Griechische Kulturgeschichte* (vol. II, sec. 6 și 8) ne transmite opinia grecească obișnuită cu privire la cine aparține sau nu clasei formate de *banausoi,* observă de asemenea că noi nu avem cunoștință de existența niciunui tratat de sculptură. Avînd în vedere că s-au păstrat numeroase lucrări de muzică și poezie, o asemenea lipsă este probabil într-o la fel de mică măsură un accident al tradiției ca și faptul că există atîtea relatări despre pronunțatul sentiment de superioritate și chiar de aroganță întîlnit la pictorii celebri, care nu își găsesc perechea în anecdote similare despre sculptori. Această apreciere legată de pictori și de sculptori a supraviețuit secole la rînd. Ea se întîlnește și în Renaștere, unde sculptura se numără printre artele servile, pe cînd pictura ocupă o poziție de mijloc între artele liberale și cele servile (vezi Otto Neurath, "Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. XLI, nr. 2 (1915)).

Că opinia publică din orașele-stat grecești judeca ocupațiile în funcție de efortul cerut și de timpul pe care îl consumau - acest fapt este susținut de o remarcă făcută de Aristotel despre viața păstorilor: "Există deosebiri însemnate între modurile omenești de viață. Cei mai leneși sînt păstorii; căci ei își primesc mîncarea fără muncă *(ponos)* de la animalele domestice și se bucură de timp liber *(scholazousin)*" (*Politica,* 1256 a 30 și urm.). Interesant este că Aristotel, urmînd probabil opinia curentă, amintește aici lenevia *(aergia)* laolaltă cu - și întrucîtva ca o condiție pentru - *scholê,* abținerea de la anumite activități, care este condiția unei vieți politice. În general, cititorul modern nu trebuie să uite că *aergia* și *scholê* nu se confundă. Lenevia avea

Vom vedea mai tîrziu că, pe lîngă disprețul lor față de muncă, grecii aveau propriile motive pentru a nu se încrede în meșteșugar, sau, mai curînd, în mentalitatea lui *homo faber*. O neîncredere întîlnită totuși doar în anumite perioade, în timp ce toate aprecierile antice privind activitățile omenești, inclusiv cele care, cum se întîmplă la Hesiod, se crede că slăvesc munca[8], se sprijină pe convingerea că munca corpului nostru, impusă de nevoile sale, este servilă. Pornind de aici, ocupațiile care, deși nu constau în muncă, nu erau totuși întreprinse de dragul lor, ci cu scopul asigurării necesităților vieții, erau asimilate condiției muncii, ceea ce explică schimbările și variațiile survenite în perioade și în locuri diferite în aprecierea și în clasificarea lor. Opinia după care munca și lucrul erau disprețuite în Antichitate pentru că numai sclavii erau angajați în executarea lor este o prejudecată a istoricilor moderni. Anticii făceau raționamentul invers, socotind că trebuie să aibă sclavi din cauza naturii servile a tuturor ocupațiilor puse în serviciul întreținerii vieții.[9] Instituția sclaviei era apărată și justificată tocmai pornind de aici. A munci însemna a fi supus necesității, iar o asemenea aservire era inerentă în

---

aceleași conotații pe care le are și pentru noi, iar o viață dedicată acestei *scholê* nu era considerată o viață leneșă. Echivalarea lui *scholê* cu trîndăvia corespunde totuși unei anumite evoluții petrecute în sînul *polis*-ului. Astfel, Xenofon relatează că lui Socrate i s-a adus acuzația de a fi citat următorul vers din Hesiod: "Lucrul nu este o rușine, însă lenevia *(aergia)*, da". Sensul învinuirii era că Socrate le insuflase discipolilor săi un spirit servil (*Memorabilia*, I, 2, 56). Istoricește vorbind, este important să nu uităm diferența dintre disprețul pe care orașele-stat grecești îl nutreau față de toate ocupațiile nepolitice, și care izvora din enormele solicitări la care erau supuse timpul și energia cetățenilor, și disprețul anterior, mai arhaic și mai general, cu care erau privite activitățile care nu servesc decît la întreținerea vieții – *ad vitae sustentationem* cum erau încă definite *opera servilia* în secolul al XVIII-lea. În lumea homerică, Paris și Ulise ajută la ridicarea caselor lor, Nausicaa spală ea însăși rufele fraților ei etc. Toate acestea țin de autosuficiența eroului homeric, de independența și supremația autonomă a persoanei sale. Niciun lucru nu este sordid dacă înseamnă o mai mare independență; aceeași activitate poate fi un semn de servilitate în cazul cînd miza ei nu este independența personală, ci pura supraviețuire, în cazul cînd ea nu este o expresie a suveranității, ci a supunerii față de necesitate. Aprecierea diferită a măiestriei meșteșugărești la Homer este desigur bine cunoscută. Însă adevăratul ei sens este admirabil prezentat într-o recentă lucrare a lui Richard Harder, *Eigenart der Griechen* (1949).

8. Munca și lucrul *(ponos* și *ergon)* sînt distinse la Hesiod; numai lucrul i se datorează lui Eris, zeița rivalității salutare (*Munci și zile,* 20–26), pe cînd munca, la fel ca toate celelalte rele, a ieșit din cutia Pandorei (90 și urm.) și este o pedeapsă trimisă de Zeus pentru că "dibaciul" Prometeu "l-a păcălit". De atunci, "zeii au ascuns de oameni viața" (42 și urm.), iar blestemul lor îi lovește pe "oameni, cei care se hrănesc cu pîine" (82). În plus, pentru Hesiod este de la sine înțeles că muncile agricole propriu-zise sînt făcute de sclavi și de animalele domestice. El slăvește viața de fiecare zi – ceea ce, pentru un grec, este deja îndeajuns de extraordinar –, însă idealul său este mai curînd fermierul-gentilom decît muncitorul, cel ce rămîne acasă, se ține departe atît de aventurile de pe mare, cît și de treburile publice din *agora* (29 și urm.) și își și vede de treburile lui.

9. Aristotel își începe faimoasa discuție despre sclavie (*Politica,* 1253 b 25) afirmînd că, "în lipsa celor trebuincioase, atît viața, cît și viața bună sînt cu neputință". A fi stăpîn de sclavi este felul omenesc de a stăpîni necesitatea și nu este, așadar, *para physin,* împotriva naturii; viața însăși o cere. Iată de ce țăranii, care asigură necesitățile vieții, sînt așezați, și de Platon, și de Aristotel, alături de sclavi (vezi Robert Schlaifer, "Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology,* vol. XLVII (1936)).

condițiile vieții omenești. Întrucît erau dominați de necesitățile vieții, oamenii nu își puteau cîștiga libertatea altfel decît prin dominarea celor pe care îi supuneau prin forța necesității. Degradarea sclavului era o lovitură a sorții, și încă a unei sorți mai rele decît moartea, deoarece atrăgea după sine transformarea omului în ceva asemănător unui animal domestic.[10] Iată de ce schimbarea statutului sclavului, care putea surveni, de exemplu, prin eliberarea lui de către stăpîn, sau prin schimbarea situației politice generale, în urma căreia anumite ocupații dobîndeau o însemnătate publică, atrăgea automat după sine schimbarea "naturii" sclavului.[11]

Cel puțin la început, instituția antică a sclaviei nu a fost un mijloc de a obține mînă de lucru ieftină, nici un instrument de exploatare în vederea profitului, ci mai curînd o încercare de a elimina munca din condițiile vieții omului. Ceea ce oamenii împart cu toate celelalte forme de viață animală nu era considerat de natură umană. (În treacăt fie spus, aceasta era și explicația atît de răstălmăcitei teorii grecești despre natura neumană a sclavului. Aristotel, care a susținut în chip atît de explicit o asemenea teorie, iar apoi, pe patul de moarte, și-a eliberat sclavii, nu a fost poate atît de inconsecvent pe cît sînt înclinați să creadă modernii. El nu a negat capacitatea sclavului de a fi uman, ci doar a respins folosirea cuvîntului "oameni" pentru membrii speciei umane atîta vreme cît rămîn în întregime supuși necesității.[12]) Și este adevărat că folosirea cuvîntului "animal" în conceptul *animal laborans,* spre deosebire de foarte discutabila întrebuințare a aceluiași cuvînt în termenul *animal rationale,* este pe deplin îndreptățită. *Animal laborans* nu este, într-adevăr, decît una, în cel mai bun caz cea mai înaltă, dintre speciile animale care populează pămîntul.

Nu este de mirare că distincția dintre muncă și lucru a fost ignorată în Antichitatea clasică. Deosebirea dintre locuința domestică și domeniul politic public, dintre locatarul casei, care era sclav, și capul casei, care era cetățean, dintre activitățile care trebuiau să fie ascunse în sfera privată și cele care meritau văzute, auzite și păstrate în amintire a pus în umbră și a predeterminat toate celelalte distincții pînă ce nu a mai rămas decît un singur criteriu: unde e nevoie de mai mult timp și efort, în domeniul privat sau în cel public? Este ocupația motivată de *cura privati negotii* sau de *cura rei publicae,*

---

10. În acest sens, Euripide îi numește "răi" pe toți sclavii: ei văd totul din punctul de vedere al stomacului (*Supplementum Euripideum,* ed. Arnim, frag. 49, nr. 2).

11. Astfel, Aristotel recomanda ca sclavii cărora li se încredințaseră "ocupații libere" *(ta eleuthera tôn ergôn)* să fie tratați cu mai multă demnitate, și nu ca simpli sclavi. Pe de altă parte, în primele secole ale Imperiului roman, cînd au crescut prestigiul și importanța anumitor funcții publice care fuseseră întotdeauna îndeplinite de sclavi publici, acestor *servi publici* – care îndeplineau de fapt sarcinile funcționarilor civili – li s-a permis să poarte toga și să se căsătorească cu femei libere.

12. Cele două atribute care, potrivit lui Aristotel, îi lipsesc sclavului – și din cauza acestor defecte el nu este uman – sînt facultatea de a delibera și decide *(to bouleutikon)* și cea de a prevedea și alege *(proairesis)*. O asemenea afirmație nu este desigur decît un mod mai explicit de a spune că sclavul este supus necesității.

de grija pentru ceva privat sau de grija pentru treburile publice?[13] Odată cu dezvoltarea teoriei politice, filosofii au anulat chiar și aceste distincții, prin care cel puțin se făcuse o deosebire între activități, opunînd nediferențiat contemplația tuturor tipurilor de activitate. Împreună cu ele, pînă și activitatea politică a fost redusă la rangul de necesitate, care avea să devină de aici înainte numitorul comun al tuturor părților din *vita activa*. Nu putem spera la vreun ajutor nici din partea gîndirii politice creștine, care a acceptat distincția filosofilor, a rafinat-o și, întrucît religia era pentru cei mulți, pe cînd filosofia doar pentru cei puțini, i-a dat o valabilitate universală, obligatorie pentru toți oamenii.

Este totuși de mirare, la prima vedere, că epoca modernă – răsturnînd toate tradițiile, atît statutul tradițional al acțiunii și al contemplației, cît și ierarhia tradițională din însăși *vita activa,* glorificînd munca drept izvor al tuturor valorilor și înălțîndu-l pe *animal laborans* la poziția ocupată în mod tradițional de *animal rationale* – nu a produs nici măcar o singură teorie în care *animal laborans* și *homo faber,* "munca trupului nostru și lucrul mîinilor noastre", să fie clar deosebite. În schimb, găsim mai întîi distincția dintre munca productivă și cea neproductivă, apoi, ceva mai tîrziu, deosebirea dintre lucrul calificat și cel necalificat și, în cele din urmă, întrecîndu-le în grad pe amîndouă datorită unei semnificații în aparență elementare, diviziunea tuturor activităților în muncă manuală și muncă intelectuală. Totuși, dintre cele trei, numai distincția dintre munca productivă și cea neproductivă atinge miezul problemei, și nu este o întîmplare că cei doi mari teoreticieni din domeniu, Adam Smith și Karl Marx, au luat-o ca bază pentru întregul eșafodaj al argumentației lor. Motivul ascensiunii muncii în epoca modernă a fost "productivitatea" ei, iar ideea aparent blasfemiatoare a lui Marx, după care munca (și nu Dumnezeu) l-a creat pe om, sau munca (și nu rațiunea) l-a deosebit pe om de celelalte animale, nu a însemnat altceva decît formularea cea mai radicală și mai consecventă a unui lucru asupra căruia întreaga epocă modernă căzuse de acord.[14]

---

13. Cicero, *De re publica,* V, 2.

14. "Crearea omului prin munca lui" a fost una din ideile cele mai statornice ale lui Marx, încă din tinerețea sa. Ea apare, în numeroase forme, în *Jugendschriften* (în "Kritik der Hegelschen Dialektik", unde Marx i-o atribuie lui Hegel). (Vezi *Marx-Engels Gesamtausgabe,* Partea I, vol. 5 (Berlin, 1932), pp. 156 și 167.) Din context reiese limpede că Marx urmărea într-adevăr să îl definească pe om ca *animal laborans,* definiție care urma să o înlocuiască pe cea tradițională de *animal rationale*. Teoria este confirmată de o frază din *Deutsche Ideologie,* care a fost ulterior eliminată. "Der erste geschichtliche Akt dieser Individuen, wodurch sie sich von den Tieren unterscheiden, ist nicht, dass sie denken, sondern, dass sie anfangen ihre Lebensmittel zu produzieren" [Primul act istoric al acestor indivizi, prin care ei se deosebesc de animale, nu este că gîndesc, ci că încep să își producă mijloacele de trai] (*ibid.,* p. 568). Formulări asemănătoare se întîlnesc în "Ökonomisch-philosophische Manuskripte" (*ibid.,* p. 125) și în "Die heilige Familie" (*ibid.,* p. 189). Engels a recurs în nenumărate rînduri la expresii de felul acesta, de exemplu în Prefața din 1884 la *Ursprung der Familie* sau în articolul de ziar din 1876 intitulat "Labour in the Transition from Ape to Man" (vezi Marx și Engels, *Selective Works* (London, 1950), vol. II).

În plus, atît Smith, cît și Marx erau în acord cu opinia publică modernă atunci cînd disprețuiau munca neproductivă socotind-o parazitară, de fapt un fel de pervertire a muncii, ca și cum nimic din ceea ce nu ducea la îmbogățirea lumii nu era demn de numele de muncă. Marx împărtășea fără îndoială disprețul lui Smith pentru "servitorii domestici", cei care, asemeni unor "oaspeți leneși ..., nu lasă nimic în urma lor în schimbul consumației făcute".[15] Și totuși acești servitori domestici, acești locatari ai casei, *oiketai* sau *familiares,* muncind pentru pura subzistență, necesari mai curînd în vederea consumului lipsit de efort decît în vederea producției, erau tocmai aceia pe care toate epocile anterioare celei moderne îi aveau în vedere atunci cînd identificau condiția muncii cu sclavia. Ceea ce lăsau ei în urmă în schimbul consumației lor nu era nici mai mult, nici mai puțin decît libertatea stăpînului lor sau, în limbaj modern, productivitatea potențială a stăpînului lor.

Cu alte cuvinte, distincția dintre munca productivă și cea neproductivă conține, chiar dacă într-o manieră pernicioasă, deosebirea mai fundamentală dintre lucru și muncă.[16] Marca oricărei munci este într-adevăr că nu lasă nimic în urmă, că rezultatul efortului ei se consumă aproape la fel de repede pe cît s-a cheltuit efortul. Și totuși, în ciuda zădărniciei sale, acest efort se naște dintr-o mare urgență și este motivat de un impuls mai puternic decît orice altceva, deoarece viața însăși depinde de el. Epoca modernă în general și Karl Marx în particular, copleșiți, ca să zicem așa, de productivitatea reală, fără precedent, a umanității occidentale, au avut o înclinație aproape irezistibilă de a considera orice muncă drept lucru și de a vorbi despre *animal laborans* în termeni cu mult mai potriviți de fapt pentru *homo faber,* sperînd mereu că nu mai era nevoie decît de un singur pas pentru a elimina cu desăvîrșire munca și necesitatea.[17]

Se pare că Hume, și nu Marx a fost primul care a susținut că munca îl deosebește pe om de animal (Adriano Tilgher, *Homo faber* (1929); ed. engleză, *Work: What It Has Meant to Men through the Ages* (1930)). Cum munca nu joacă niciun rol semnificativ în filosofia lui Hume, faptul nu are decît o valoare istorică; pentru el, această caracteristică nu a făcut mai productivă viața umană, ci doar mai aspră și mai dureroasă decît viața animală. Este totuși interesant de remarcat în acest context grija cu care a repetat Hume că nici gîndirea, nici rațiunea nu îl disting pe om de animal, comportamentul fiarelor demonstrînd că ele sînt capabile atît de una, cît și de alta.

15. *Wealth of Nations* (ed. Everyman), II, 302.

16. Distincția dintre munca productivă și cea neproductivă li se datorează fiziocraților, ce deosebeau clasele productive, de proprietari, de cele sterile. Dat fiind că ei susțineau că sursa originară a întregii productivități stă în forțele naturale ale pămîntului, etalonul lor de productivitate era legat de confecționarea de noi obiecte, și nu de nevoile și de cerințele oamenilor. Astfel, marchizul de Mirabeau, tatăl faimosului orator, numește sterilă "la classe d'ouvriers dont les travaux, quoique nécessaires aux besoins des hommes et utiles à la société, ne sont pas néanmoins productifs" [clasa de muncitori ale căror munci, deși necesare pentru nevoile oamenilor și utile societății, nu sînt cu toate acestea productive] și își ilustrează distincția dintre lucrul steril și cel productiv comparînd-o cu diferența dintre cioplirea unei pietre și producerea ei (vezi Jean Dautry, "La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier", *Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. LII, nr. 1 (ianuarie-martie, 1955)).

17. Această speranță l-a însoțit pe Marx de la început pînă la sfîrșit. O găsim deja în *Deutsche*

Neîndoielnic, evoluția istorică efectivă, care a scos munca din ascundere și a introdus-o în domeniul public, unde putea fi organizată și "divizată"[18], a constituit un puternic argument în elaborarea acestor teorii. Însă un fapt chiar mai semnificativ în această privință, presimțit deja de economiștii clasici și descoperit și sistematizat cu claritate de Karl Marx, este acela că însăși activitatea muncii, indiferent de circumstanțele istorice și independent de locul în care se găsește, în domeniul privat sau în cel public, posedă într-adevăr o "productivitate" proprie, oricît de deșarte și de efemere ar fi produsele ei. Această productivitate nu ține de niciunul din produsele muncii, ci de "puterea" umană, a cărei forță nu se epuizează în producerea mijloacelor propriei sale subzistențe și supraviețuiri, ci este capabilă să producă un "surplus", să producă, altfel spus, mai mult decît ceea ce e necesar pentru "reproducerea" sa. Tocmai pentru că nu munca însăși, ci surplusul "*forței* de muncă" (Arbeits*kraft*) omenești explică productivitatea muncii, introducerea acestui termen, cum a remarcat pe bună dreptate Engels, a fost elementul cel mai original și mai revoluționar al întregului sistem al lui Marx.[19] Spre deosebire de productivitatea lucrului, care adaugă noi obiecte la artificialul uman, productivitatea forței de muncă produce doar accidental obiecte, ocupîndu-se în primul rînd de mijloacele propriei sale reproduceri; dat fiind că puterea sa nu este epuizată odată cu reproducerea sa, ea poate fi întrebuințată la reproducerea procesului mai multor vieți, deși nu "produce" niciodată altceva decît viață.[20] Prin opresiune violentă, într-o societate sclavagistă, sau prin exploatare, în societatea capitalistă din epoca lui Marx, ea poate fi în așa fel canalizată, încît munca cîtorva să fie suficientă pentru viața tuturor.

Din punctul acesta de vedere, care este pur social și care este punctul de vedere al întregii epoci moderne, dar care și-a primit expresia cea mai coerentă și mai grandioasă în opera lui Marx, orice muncă este "productivă", iar mai vechea distincție dintre îndeplinirea "sarcinilor domestice", care nu lasă nicio urmă, și producerea de obiecte îndeajuns de durabile pentru

---

Ideologie: "Es handelt sich nicht darum die Arbeit zu befreien, sondern sie aufzuheben" [Nu e vorba de a elibera munca, ci de a o suprima] (*Gesamtausgabe,* partea I, vol. 3, p. 185) și, multe decenii mai tîrziu, în cel de-al treilea volum din *Das Kapital,* cap. 48: "Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten... aufhört" [Împărăția libertății începe într-adevăr acolo unde munca... încetează] (*Marx-Engels Gesamtausgabe,* partea a II-a (Zürich, 1933), p. 873).

18. În Introducerea la cartea a doua din *Wealth of Nations* (ed. Everyman, I, 241 și urm.), Adam Smith subliniază că productivitatea i se datorează mai curînd diviziunii muncii decît muncii înseși.

19. Vezi Introducerea lui Engels la lucrarea lui Marx, "Wage, Labour and Capital" (în Marx și Engels, *Selected Works* (London, 1950), I, 384), unde Marx introdusese noul termen cu o anumită emfază.

20. Marx a subliniat întotdeauna, și mai cu seamă în tinerețea lui, că principala funcție a muncii este "producerea vieții" și, în consecință, a pus munca laolaltă cu procreația (vezi *Deutsche Ideologie,* p. 19; de asemenea, "Wage, Labour and Capital", p. 77).

a putea fi acumulate își pierde valabilitatea. Punctul de vedere social coincide pe de-a-ntregul, așa cum am văzut mai devreme, cu o interpretare care nu ia în considerare nimic altceva decît procesul vital al umanității și în al cărei cadru de referință toate realitățile devin obiecte de consum. În interiorul unei "umanități" complet "socializate", al cărei unic scop ar fi întreținerea procesului vieții – și, din nefericire, acesta e idealul deloc utopic care călăuzește teoriile lui Marx[21] –, distincția dintre muncă și lucru ar dispărea cu desăvîrșire; orice lucru ar deveni muncă, deoarece obiectele, în totalitatea lor, nu ar mai fi înțelese în calitatea lor obiectivă, de obiecte situate în lume, ci ca rezultate ale forței de muncă vii și ca funcții ale procesului vieții.[22]

Este interesant de observat că deosebirile dintre lucrul calificat și cel necalificat și dintre lucrul intelectual și cel manual nu joacă niciun rol în economia politică clasică sau în opera lui Marx. În comparație cu productivitatea muncii, ele sînt într-adevăr de importanță secundară. Fiecare activitate reclamă un anumit grad de calificare, curățenia sau gătitul în aceeași măsură ca scrierea unei cărți sau construirea unei case. Deosebirea nu se referă la activități diferite, ci indică doar anumite etape și calități care se regăsesc în fiecare dintre ele. Ea ar putea dobîndi o anumită importanță datorită diviziunii moderne a muncii, în care sarcinile rezervate altădată celor tineri și lipsiți de experiență au fost înghețate în ocupații pe viață. Însă această consecință a diviziunii muncii, care înseamnă divizarea unei activități în atît de multe părți infime, încît fiecare executant specializat are nevoie doar de un minimum de calificare, tinde să aboleasc cu totul munca calificată, așa

21. Termenii *vergesellschafteter Mensch* sau *gesellschaftliche Menschheit* au fost adesea folosiți de Marx pentru a indica țelul socialismului (vezi, de pildă, cel de-al treilea volum din *Das Kapital*, p. 873, și cel de-al zecelea din "Tezele despre Feuerbach": "Punctul de vedere al vechiului materialism este reprezentat de societatea «civilă»; punctul de vedere al noului materialism este reprezentat de societatea *umană* sau de umanitatea socializată" (*Selected Works*, II, 367)). Țelul consta în eliminarea prăpastiei dintre existența individuală a omului și existența lui socială, astfel încît, "în ființa sa cea mai individuală, omul să fie în același timp o ființă socială (un *Gemeinwesen*)" (*Jugendschriften*, p. 113). Marx numește adesea această natură socială a omului propriul său *Gattungswesen*, natura lui de membru al speciei, iar faimoasa "înstrăinare de sine" marxistă desemnează în primul rînd înstrăinarea omului de natura sa de *Gattungswesen* (*ibid.*, p. 89: "Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen von *dem* Menschen" [O consecință nemijlocită a faptului că omul se înstrăinează de produsul muncii sale, al activității vieții sale, al naturii lui de membru al speciei, este înstrăinarea omului *de* om]). Societatea ideală este o stare de lucruri în care toate activitățile omenești derivă tot atît de natural din "natura" umană pe cît de natural secretă albinele ceara pentru confecționarea fagurelui; a trăi și a munci pentru viață vor fi devenit unul și același lucru, iar viața nu va mai "începe pentru (muncitor) acolo unde încetează (activitatea muncii)" ("Wage, Labour and Capital", p. 77).

22. Acuzația inițială lansată de Marx la adresa societății capitaliste nu privea numai transformarea tuturor obiectelor în mărfuri, ci atitudinea muncitorului, care "ajunge să se poarte față de produsul muncii sale ca față de un obiect străin" ("dass der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält" (*Jugendschriften*, p. 83)) – privea, altfel spus, obiectele lumii care, odată ce au fost produse de oameni, ajung într-o anumită măsură independente, "străine" de viața omenească.

cum Marx a prezis în mod corect. Rezultatul ei este că pe piața muncii nu se vinde și nu se cumpără calificare individuală, ci "forța de muncă" pe care toate ființele omenești aflate în viață ar trebui să o posede în aproximativ aceeași cantitate. Pe deasupra, dat fiind că lucrul necalificat este o contradicție în termeni, distincția este ea însăși valabilă doar pentru activitatea muncii, iar încercarea de a face din ea un cadru de referință important dovedește deja că deosebirea dintre muncă și lucru a fost abandonată în favoarea muncii.

Cazul mai populârei categorii a lucrului manual și intelectual este cu totul diferit. Aici, legătura subiacentă dintre cel ce muncește cu mîinile și cel ce muncește cu capul o reprezintă încă o dată procesul muncii, înfăptuit într-un caz de cap, în celălalt de o altă parte a corpului. Totuși gîndirea, care, după cîte se presupune, este activitatea capului, deși se aseamănă într-un fel cu munca – întrucît este și ea un proces care se încheie, probabil, abia odată cu viața însăși – este și mai puțin "productivă" decît munca; dacă munca nu lasă nicio urmă durabilă, gîndirea nu lasă în urmă nimic tangibil. Prin ea însăși, gîndirea nu se materializează niciodată în obiecte. Ori de cîte ori dorește să își manifeste gîndurile, lucrătorul intelectual trebuie să își folosească mîinile și să își însușească dexterități manuale la fel ca orice alt lucrător. Altfel spus, gîndirea și lucrul sînt două activități diferite care nu coincid niciodată pe deplin; gînditorul care vrea ca lumea să cunoască "conținutul" gîndurilor sale trebuie, înainte de toate, să se oprească din gîndire și să își amintească propriile gînduri. În acest caz, ca și în toate celelalte, rememorarea pregătește ceea ce e intangibil și ușor în vederea posibilei sale materializări; e începutul procesului de realizare a lucrării și, la fel ca observarea modelului care îi călăuzește meșteșugarului lucrarea, este etapa lui cea mai imaterială. Prin urmare, lucrul însuși are nevoie întotdeauna de un material pe seama căruia să fie executat și care, prin fabricare, prin activitatea lui *homo faber,* să fie transformat într-un obiect al lumii. Calitatea specifică de lucru a lucrului intelectual i se datorează "lucrului mîinilor noastre" tot atît de mult ca orice alt gen de lucru.

Pare plauzibil, și chiar se obișnuiește să se justifice și să se pună în legătură distincția modernă dintre munca intelectuală și cea manuală cu deosebirea antică dintre "artele liberale" și cele "servile". Totuși, trăsătura distinctivă a artelor liberale față de cele servile nu este cîtuși de puțin "un grad mai înalt de inteligență", ori faptul că "artistul liberal" lucrează cu mintea, pe cînd "negustorul sordid" cu mîinile. Criteriul antic este în primul rînd politic. Sînt liberale ocupațiile care presupun *prudentia,* capacitatea de a judeca bine, care este virtutea oamenilor de stat, și profesiile de interes public *(ad hominum*

23. De dragul comodității, voi urma discuția despre ocupațiile liberale și cele servile expusă de Cicero în *De officiis,* I, 50–54. Criteriile de *prudentia* și de *utilitas* sau *utilitas hominum* sînt afirmate în paragrafele 151 și 155. (Traducerea lui *prudentia* prin "grad mai înalt de inteligență" de către Walter Miller în ediția Loeb Classical Library mi se pare greșită.)

24. Plasarea agriculturii printre artele liberale este desigur tipic romană. Ea nu i se datorează vreunei "utilități" speciale a cultivării pămîntului, așa cum am putea-o noi înțelege, ci se

utilitatem)[23], precum arhitectura, medicina și agricultura.[24] Toate meseriile, meseria de scrib în egală măsură cu cea de dulgher, sînt "sordide", nepotrivite pentru un cetățean cu drepturi depline, iar cele mai rele sînt cele pe care noi le-am socoti drept cele mai utile, cum ar fi meseriile de "negustor de pește, măcelar, bucătar, vînzător de păsări sau pescar".[25] Însă nici chiar acestea nu înseamnă neapărat muncă pură. Mai există și o a treia categorie, în care truda și efortul (*operae* în contrast cu *opus,* simpla activitate în contrast cu lucrarea care rezultă din ea) sînt ele însele plătite, iar în aceste cazuri "plata însăși este o garanție a servituții".[26]

Distincția dintre lucrul manual și cel intelectual, deși s-ar putea stabili că își are originea în Evul Mediu[27], este totuși modernă și are două cauze cu totul diferite, ambele fiind însă la fel de caracteristice pentru climatul general al epocii moderne. Cum, în condițiile moderne, fiecare ocupație trebuia să își dovedească "utilitatea" pentru societate în ansamblul ei și întrucît utilitatea ocupațiilor intelectuale devenise mai mult decît îndoielnică din cauza glorificării moderne a muncii, era firesc ca intelectualii să își dorească, și ei, să fie incluși în rîndul populației lucrătoare. În același timp însă, și doar în aparentă contradicție cu această evoluție, căutarea și stima de care s-au bucurat anumite realizări "intelectuale" în această societate au ajuns la un grad fără precedent în istoria noastră, cu excepția secolelor de declin ale Imperiului roman. În acest context, este bine poate să ne amintim că, pe tot parcursul istoriei antice, serviciile "intelectuale" ale scribilor, fie că slujeau nevoilor domeniului public, fie celor din domeniul privat, erau executate de sclavi și apreciate în consecință. Abia birocratizarea Imperiului roman, însoțită de ascensiunea socială și politică a împăraților, a dus la o reevaluare a serviciilor "intelectuale".[28]

---

leagă mai curînd de ideea romană de *patria,* potrivit căreia *ager Romanus,* și nu numai cetatea Romei, reprezintă locul ocupat de domeniul public.

25. Tocmai această utilitate pentru simpla existență este cea pe care Cicero o numește *mediocris utilitas* (paragraful 151), excluzînd-o dintre artele liberale. Din nou, mi se pare că traducerii îi scapă esențialul: nu este vorba de "profesii... din care nu se obține niciun beneficiu, oricît de mic, pentru societate", ci de ocupații care, în opoziție față în față cu îndeletnicirile menționate mai devreme, depășesc utilitatea vulgară a bunurilor de consum.

26. Romanii socoteau atît de hotărîtoare diferența dintre *opus* și *operae,* încît aveau două forme diferite de contract, *locatio operis* și *locatio operarum,* dintre care cea de-a doua juca un rol insignifiant, deoarece munca era făcută în special de sclavi (vezi Edgar Loening, în *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (1890), I, 742 și urm.).

27. În Evul Mediu, *opera liberalia* erau identificate cu lucrul intelectual sau mai curînd spiritual (vezi Otto Neurath, "Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. XLI (1915), nr. 2).

28. H. Wallon descrie acest proces sub domnia lui Diocleția: "... les fonctions jadis serviles se trouvèrent anoblies, élevées au premier rang de l'État. Cette haute considération qui de l'empereur se répandait sur les premiers serviteurs du palais, sur les plus hauts dignitaires de l'empire, descendait à tous les degrés des fonctions publiques...; le service public devint un office public" [Funcțiile cîndva servile au fost înnobilate, ridicate pe prima treaptă a statului. Această înaltă considerație care, de la împărat, s-a răspîndit la primii slujbași ai palatului, la cei mai de seamă demnitari ai imperiului, a coborît la toate nivelurile funcțiilor

În măsura în care nu este un adevărat "lucrător" – angajat, ca toți ceilalți lucrători, de la cel mai umil meșteșugar pînă la cel mai mare artist, în procesul adăugării încă unui obiect, durabil pe cît posibil, la artificialul uman –, intelectualul nu se aseamănă probabil cu nimeni mai mult decît cu "servitorul domestic" al lui Adam Smith, deși funcția lui este mai puțin de a menține intact procesul vieții și de a se ocupa de regenerarea lui, cît de a se îngriji de întreținerea diverselor mașinării birocratice gigantice ale căror procese îi consumă serviciile și îi devorează produsele tot atît de repede și de neîndurător pe cît o face însuși procesul vieții biologice.[29]

12
Caracterul-de-obiect al lumii

Disprețuirea muncii în teoria antică și glorificarea ei în teoria modernă se orientează, și una, și alta, după atitudinea sau activitatea subiectivă a muncitorului, fie privindu-i cu neîncredere durerosul efort, fie lăudîndu-i productivitatea. Caracterul subiectiv al interpretării este poate mai evident în distincția făcută între lucrul ușor și cel dur, dar am văzut, cel puțin în cazul lui Marx – care, fiind cel mai mare dintre teoreticienii moderni ai muncii, reprezintă fără îndoială o piatră de încercare în cursul discuțiilor de față –, că productivitatea muncii se măsoară și se evaluează în raport cu pretențiile procesului vieții la propria reproducere; ea constă în surplusul potențial inerent forței umane de muncă, și nu în calitatea ori în caracterul obiectelor pe care le produce. În același fel, opinia grecească, care îi plasa pe pictori deasupra sculptorilor, nu se întemeia cu siguranță pe o mai mare considerație pentru pictură.[30] Se pare că distincția între muncă și lucru, neglijată

publice...; serviciul public a devenit o slujbă publică]. "Les charges les plus serviles, ... les noms que nous avons cités aux fonctions de l'esclavage, sont revêtus de l'éclat qui rejaillit de la personne du prince" [Însărcinările cele mai servile, ... numele pe care le-am menționat la îndatoririle sclaviei, sînt acoperite de strălucirea care izvorăște din persoana prințului] (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (1847), III, 126 și 131). Înainte de această înălțare a serviciilor, scribii erau plasați în aceeași categorie cu paznicii edificiilor publice sau chiar cu oamenii care îi conduceau pe luptători în arenă (*ibid.*, p. 171). Pare demn de atenție că promovarea "intelectualilor" a coincis cu constituirea unei birocrații.

29. "Munca unora dintre cele mai respectabile ordine din societate, întocmai ca munca servitorilor domestici, nu produce nicio valoare", spune Adam Smith, incluzînd în rîndul lor "armata și marina în întregul ei", "funcționarii publici" și reprezentanții profesiilor liberale precum "clericii, avocații, medicii, oamenii de litere de toate felurile". Lucrul lor, "la fel ca declamația actorilor, tirada oratorului sau melodia muzicianului... piere în chiar clipa producerii lui" (*op. cit.*, I, 295–296). E limpede că Smith nu ar fi întîmpinat nicio dificultate în clasificarea "slujbelor gulerelor albe" din societatea noastră.

30. Dimpotrivă, este îndoielnic că vreo pictură a fost vreodată atît de admirată ca statuia lui Zeus de la Olympia, sculptată de Fidias, despre care se credea că are puterea magică de a șterge amintirea oricăror necazuri sau suferințe; cine nu o văzuse, se spunea, trăise în zadar etc.

cu atîta încăpățînare de teoreticienii noștri și păstrată atît de stăruitor în limbile noastre, ajunge într-adevăr o simplă diferență de grad atunci cînd caracterul de obiect-aparținînd-lumii al obiectului produs – amplasarea, funcția și durata șederii sale în lume – nu este luat în considerare. Deosebirea dintre o pîine, a cărei "speranță de viață" în lume abia dacă depășește o zi, și o masă, care poate lesne supraviețui mai multor generații de oameni, este fără îndoială cu mult mai evidentă și mai hotărîtoare decît diferența dintre un brutar și un dulgher.

Curioasa discrepanță dintre limbaj și teorie, pe care am semnalat-o la început, se dovedește, așadar, o discrepanță între limbajul "obiectiv", orientat-spre-lume, pe care îl vorbim, și teoriile subiective, orientate-spre-om, de care ne folosim în încercarea noastră de a înțelege. Mai curînd decît teoria, limbajul și experiențele umane fundamentale ce îi stau la bază sînt cele care ne învață că obiectele lumii, în mijlocul cărora se desfășoară *vita activa,* sînt de natură foarte diferită și sînt produse cu ajutorul unor tipuri de activitate cu totul deosebite. Privite ca parte a lumii, produsele lucrului – și nu produsele muncii – garantează permanența și durabilitatea fără de care o lume nu ar fi cîtuși de puțin posibilă. Abia în interiorul acestei lumi de obiecte durabile întîlnim bunurile de consum prin intermediul cărora viața își asigură mijloacele propriei supraviețuiri. Necesare corpului nostru și produse prin munca lui, dar lipsite de stabilitate proprie, aceste obiecte destinate unui consum neîncetat apar și dispar într-un mediu de obiecte care nu sînt consumate, ci întrebuințate și cu care, folosindu-le, ne obișnuim și ne deprindem. Ca atare, ele dau naștere familiarității lumii, deprinderilor și obișnuințelor proprii raporturilor dintre oameni și obiecte sau dintre oameni și oameni. Ceea ce bunurile de consum sînt pentru viața omului, obiectele de întrebuințare sînt pentru lumea lui. De la ele, bunurile de consum își dobîndesc caracterul-de-obiect; iar limba, care nu îi permite activității muncii să formeze ceva atît de solid și de neverbal precum un substantiv, ne dă de înțeles că, foarte probabil, noi nici nu am ști măcar ce este un obiect dacă nu am avea înaintea noastră "lucrarea mîinilor noastre".

Deosebite deopotrivă de bunurile de consum și de obiectele de întrebuințare sînt, în sfîrșit, "produsele" acțiunii și ale vorbirii, care formează împreună țesătura relațiilor și a treburilor omenești. Lăsate în seama lor, acestor "produse" nu le lipsește doar caracterul tangibil al altor obiecte, ci sînt chiar mai puțin durabile și mai zadarnice decît ceea ce producem în vederea consumului. Realitatea lor depinde în întregime de pluralitatea umană, de statornica prezență a altora care pot vedea și auzi și, prin urmare, le pot certifica existența. Acțiunea și vorbirea sînt totuși manifestări exterioare ale vieții umane, ce nu cunoaște decît o singură activitate care, deși legată în multiple chipuri de lumea exterioară, nu se manifestă neapărat în ea și nu are nevoie să fie văzută, auzită, întrebuințată sau consumată pentru a fi reală: activitatea gîndirii.

Privite totuși sub aspectul apartenenței lor la lume, acțiunea, vorbirea și gîndirea au cu mult mai multe în comun decît are oricare dintre ele cu

lucrul sau cu munca. Ele însele nu "produc", nu dau naștere la nimic, sînt la fel de deșarte ca viața însăși. Ca să devină obiecte ale lumii, adică isprăvi, fapte, evenimente, tipare de gîndire sau idei, ele trebuie mai întîi văzute, auzite și rememorate, iar apoi transformate, reificate, așa zicînd, în obiecte – în rostirile poeziei, în paginile scrise sau în cărțile tipărite, în picturi sau în sculpturi, în tot soiul de mărturii, documente și monumente. Întreaga lume factuală a treburilor omenești depinde, în privința realității sale și a existenței sale continue, mai întîi de prezența altora, care au văzut, au auzit și își vor aminti, iar apoi de transformarea intangibilului în obiecte tangibile. În lipsa rememorării și fără reificarea de care aducerea aminte are nevoie pentru a se realiza și care face, într-adevăr, din ea, așa cum susțineau grecii, mama tuturor artelor, activitățile vii ale acțiunii, vorbirii și gîndirii și-ar pierde realitatea la capătul fiecărui proces și ar dispărea ca și cum nu ar fi existat vreodată. Prețul materializării pe care ele trebuie să o sufere ca să rămînă în lume este că, de fiecare dată, "litera moartă" înlocuiește ceva ce a izvorît dintr-un "spirit viu" și care, pentru o clipă trecătoare, a existat cu adevărat ca "spirit viu". E un preț pe care trebuie să îl plătească, deoarece, prin natura lor, ele nu aparțin lumii și au de aceea nevoie de sprijinul unei activități de o natură cu totul diferită; în ceea ce privește realitatea și materializarea lor, ele depind de aceeași pricepere artizanală care construiește celelalte obiecte ale artificialului uman.

Realitatea și trăinicia lumii omenești se sprijină în primul rînd pe faptul că sîntem înconjurați de obiecte mai durabile decît activitatea care le-a produs și poate chiar mai durabile decît viețile autorilor lor. Viața omenească, în măsura în care înseamnă construirea-unei-lumi, este angajată într-un permanent proces de reificare, iar gradul în care obiectele produse, care toate laolaltă formează artificialul uman, aparțin lumii depinde de mai marea sau mai mica lor durabilitate în cadrul lumii înseși.

13
Munca și viața

Cele mai puțin durabile dintre obiectele tangibile sînt cele necesare însuși procesului vieții. Consumarea lor abia dacă supraviețuiește actului prin care sînt produse; în termenii lui Locke, toate acele "lucruri bune" ce sînt "cu adevărat folositoare pentru viața omului", pentru "necesitățile subzistenței", sînt "în general de scurtă durată, în așa fel încît, dacă nu sînt consumate prin întrebuințare, se vor deteriora și vor pieri de la sine"[31]. După o scurtă ședere în lume, ele se reîntorc – fie prin absorbția în procesul vieții animalului uman, fie prin deteriorare – în procesul natural care le-a furnizat; în

31. Locke, *op. cit.*, secțiunea 46.

forma primită din mîna omului, prin intermediul căreia şi-au dobîndit locul efemer în lumea obiectelor făcute de om, ele dispar mai repede decît orice altă parte a lumii. Privite sub aspectul apartenenţei lor la lume, ele aparţin lumii într-o mai mică măsură decît orice altă realitate şi sînt, în acelaşi timp, realităţile cele mai naturale. Cu toate că sînt făcute de om, ele vin şi pleacă, sînt produse şi consumate, supunîndu-se mişcării veşnic ciclice a naturii. Ciclică este, de asemenea, mişcarea organismului viu, inclusiv a corpului omenesc, cîtă vreme el poate rezista procesului care îi pătrunde fiinţa şi care îi dă viaţă. Viaţa este un proces care epuizează pretutindeni durabilitatea, o erodează, o face să dispară, pînă cînd, în cele din urmă, materia moartă, rezultatul micilor cicluri vitale individuale, se reîntoarce în giganticul ciclu global al naturii înseşi, în care nu există nici început, nici sfîrşit şi în care toate realităţile naturale pendulează într-o repetiţie ce nu se schimbă şi nu are moarte.

Natura şi mişcarea ciclică pe care ea o impune tuturor lucrurilor vii nu cunosc nici naştere, nici moarte, aşa cum le înţelegem noi. Naşterea şi moartea fiinţelor umane nu sînt simple întîmplări naturale, ci sînt legate de o lume în care apar şi din care pleacă indivizi distincţi, entităţi unice, irepetabile şi de neînlocuit. Naşterea şi moartea presupun o lume care nu se află într-o permanentă mişcare, ci ale cărei durabilitate şi relativă permanenţă fac apariţia şi dispariţia cu putinţă, o lume care exista înainte de apariţia oricărui individ şi care va supravieţui plecării oricărui individ. Fără o lume în care oamenii se nasc şi pe care o părăsesc murind, nu ar exista nimic altceva decît o neschimbătoare şi veşnică reîntoarcere, perenitatea nemuritoare a speciei umane ca şi a tuturor celorlalte specii animale. O filosofie a vieţii care nu ajunge, precum Nietzsche, la afirmarea "eternei reîntoarceri" *(ewige Wiederkehr)* ca principiu suprem al întregii existenţe nu ştie pur şi simplu despre ce vorbeşte.

Cuvîntul "viaţă" are totuşi un sens cu totul diferit dacă este pus în legătură cu lumea şi menit să desemneze intervalul de timp cuprins între naştere şi moarte. Mărginită de un început şi de un sfîrşit, adică de cele două evenimente supreme ale apariţiei în lume şi dispariţiei din lume, viaţa urmează o desfăşurare strict lineară, al cărei mers este, cu toate acestea, imprimat de motorul vieţii biologice pe care omul o împărtăşeşte cu celelalte lucruri vii şi care păstrează necontenit în sine mişcarea ciclică a naturii. Principala caracteristică a acestei vieţi specific omeneşti, a cărei apariţie şi a cărei dispariţie reprezintă evenimente ce ţin de lume, este că e întotdeauna plină de evenimente care, la sfîrşit, pot fi istorisite ca o poveste, pot constitui o biografie; despre această viaţă, *bios* spre deosebire de simpla *zôê,* spunea Aristotel că, "într-un anume fel, ea este un tip de *praxis*"[32]. Căci acţiunea şi vorbirea, care, în înţelegerea grecească a politicii, formează, aşa cum am văzut deja, un tot unitar, sînt cu adevărat cele două activităţi al căror rezultat final va fi

32. *Politica,* 1254 a 7.

întotdeauna o poveste îndeajuns de coerentă spre a fi spusă, oricît de accidentale sau de întîmplătoare pot părea evenimentele și cauzele lor luate separat.

Mișcarea ciclică a naturii se manifestă sub forma creșterii și a decăderii numai în interiorul lumii omenești. La fel ca nașterea și moartea, creșterea și decăderea nu sînt, nici ele, la drept vorbind, întîmplări naturale; ele nu își găsesc locul în ciclul necurmat și neobosit în care pendulează fără încetare întreaga economie a naturii. Abia cînd pătrund în lumea făcută de om, procesele naturii pot fi caracterizate de creștere și decădere; doar dacă vom considera produsele naturii, copacul acesta sau cîinele acesta, ca lucruri individuale, îndepărtîndu-le astfel deja de mediul lor "natural" și plasîndu-le în lumea noastră, ele vor începe să crească și să decadă. În vreme ce natura se manifestă în existența umană prin mișcarea circulară a funcțiilor noastre corporale, ea își face simțită prezența în lumea făcută de om prin intermediul constantei amenințări de creștere excesivă sau de decădere la care lumea este expusă. Procesul biologic la care e supus omul și procesul creșterii și decăderii la care e supusă lumea au în comun faptul că amîndouă fac parte din mișcarea ciclică a naturii și că se repetă de aceea la nesfîrșit; toate activitățile omenești care decurg din necesitatea de a face față acestor procese sînt legate de ciclurile perpetue ale naturii și nu au în ele însele, la drept vorbind, nici început, nici sfîrșit; spre deosebire de *lucru,* care ia sfîrșit atunci cînd obiectul a fost terminat, gata de a fi adăugat la lumea comună de obiecte, *munca* se mișcă întotdeauna în același cerc, prescris de procesul biologic al organismului viu, iar "truda și necazul" care îi sînt proprii iau sfîrșit abia odată cu moartea acestui organism.[33]

---

33. În literatura timpurie despre muncă și pînă în ultima treime a secolului al XIX-lea nu era ceva neobișnuit să se insiste asupra legăturii dintre muncă și mișcarea ciclică a procesului vieții. Astfel, Schulze-Delitzsch, într-o prelegere intitulată *Die Arbeit* (Leipzig, 1863), începe cu o descriere a ciclului dorință-efort-satisfacție – "Beim letzten Bissen fängt schon die Verdauung an" [Cu ultima îmbucătură a început deja digestia]. Totuși, în imensa literatură post-marxistă dedicată problemei muncii, singurul autor care subliniază și teoretizează acest aspect cît se poate de elementar al activității muncii este Pierre Naville, a cărui lucrare *La vie de travail et ses problèmes* (1954) reprezintă una dintre cele mai interesante contribuții recente și poate chiar cea mai originală dintre ele. Luînd în discuție trăsăturile particulare ale zilei de lucru, diferite de alte forme de măsurare a timpului de muncă, el spune următoarele: "Le trait principal est son caractère cyclique ou rythmique. Ce caractère est lié à la fois à l'esprit naturel et cosmologique de la journée... et au caractère des fonctions physiologiques de l'être humain, qu'il a en commun avec les espèces animales supérieures... Il est évident que le travail devait être de prime abord lié à des rythmes et fonctions naturels" [Trăsătura principală o reprezintă caracterul ei ciclic sau ritmic. Acest caracter este legat deopotrivă de spiritul natural și cosmologic al zilei... și de caracterul funcțiilor fiziologice pe care ființa umană îl are în comun cu speciile animale superioare.... E limpede că munca trebuia să fie de la început legată de ritmuri și de funcții naturale]. De aici decurge caracterul ciclic al cheltuirii și al reproducerii forței de muncă ce determină unitatea de timp a zilei de lucru. În măsura în care viața umană nu este numai parte a vieții speciei, caracterul ei temporal – și aceasta este intuiția cea mai importantă a lui Naville – se află într-un contrast categoric cu caracterul temporal ciclic al zilei de muncă. "Les limites naturelles supérieures de la vie... ne sont pas dictées, comme celle de la journée, par la nécessité et la possibilité de se reproduire, mais au contraire, par l'impossibilité de se renouveler, sinon à

Atunci cînd a definit munca drept "metabolismul omului cu natura", în al cărui proces "materialul naturii (este) adaptat printr-o schimbare de formă la cerințele omului", astfel că "munca însăși este încorporată subiectului ei", Marx a indicat limpede că "vorbea dintr-un punct de vedere fiziologic" și că munca și consumul nu sînt decît două faze ale ciclului perpetuu al vieții biologice.[34] Acest ciclu trebuie susținut prin consum, iar activitatea care furnizează mijloacele consumului este munca.[35] Tot ceea ce munca produce este destinat să fie absorbit aproape imediat în procesul vieții umane, iar acest consum, regenerînd procesul vital, produce – sau mai curînd, reproduce – o nouă "forță de muncă", necesară în vederea întreținerii pe mai departe a corpului.[36] Din punctul de vedere al exigențelor procesului vital, al "necesității de a subzista", potrivit formulei lui Locke, munca și consumul își urmează atît de strîns, încît constituie aproape una și aceeași mișcare, care, abia încheiată, trebuie luată de la început. "Necesitatea de a subzista" guvernează deopotrivă munca și consumul, iar munca, atunci cînd încorporează, "adună" și se "contopește" fizic "cu" ceea ce îi oferă natura[37], face în chip activ ceea

---

l'échelle de l'espèce. Le cycle s'accomplit en une fois, et ne se renouvelle pas" [Limitele naturale superioare ale vieții... nu sînt dictate, ca cele ale zilei, de necesitatea și de posibilitatea de a se reproduce, ci, dimpotrivă, de imposibilitatea de a se reînnoi altfel decît la scara speciei. Ciclul se efectuează o singură dată și nu se reînnoiește] (pp. 19-24).

34. *Capital* (ed. Modern Library), p. 201. Formula apare frecvent în opera lui Marx și e întotdeauna repetată aproape cuvînt cu cuvînt: munca reprezintă eterna necesitate naturală de a realiza metabolismul dintre om și natură. (Vezi, de exemplu, *Das Kapital,* vol. I, partea a I-a, cap. 1, sec. 2, și partea a 3-a, cap. 5. Traducerii engleze standard, ediția Modern Library, pp. 50, 205, îi lipsește precizia lui Marx.) Găsim aproape aceeași formulare în vol. III din *Das Kapital,* p. 872. E limpede că atunci cînd vorbește, așa cum o face adesea, despre "procesul vital al societății", Marx nu gîndește în metafore.

35. Marx numea munca un "consum productiv" (*Capital* (ed. Modern Library), p. 204) și nu a pierdut niciodată din vedere caracterul ei de condiție fiziologică.

36. Întreaga teorie a lui Marx se sprijină pe intuiția timpurie că muncitorul își reproduce înainte de toate propria viață producîndu-și mijloacele de subzistență. În primele sale scrieri, Marx considera "că oamenii încep să se distingă de animale atunci cînd încep să își producă mijloacele de subzistență" (*Deutsche Ideologie,* p. 10). Acesta este într-adevăr conținutul însuși al definiției omului ca *animal laborans.* Este cu atît mai remarcabil că în alte pasaje Marx se arată nesatisfăcut de această definiție, pentru că ea nu îl distinge îndeajuns de clar pe om de animale. "Un păianjen desfășoară operațiuni care seamănă cu ale unui țesător, iar o albină îi face de rușine pe mulți arhitecți cînd construiește celulele fagurelui ei. Însă ceea ce îl deosebește pe cel mai prost arhitect de cea mai bună albină este că, înainte de a înălța edificiul în realitate, arhitectul îl ridică în imaginație. La capătul fiecărui proces de muncă, obținem un rezultat care, în imaginația muncitorului, exista deja dintru început " (*Capital* (ed. Modern Library), p. 198). Este limpede că Marx nu mai vorbește despre muncă, ci despre lucru – de care nu se ocupă; și cea mai bună dovadă este că elementul "imaginației", aparent indispensabil, nu joacă absolut niciun rol în teoria sa despre muncă. În cel de-al treilea volum din *Das Kapital,* Marx repetă că surplusul de muncă ce depășește nevoile imediate servește la "extinderea progresivă a procesului de reproducere" (pp. 872, 278). În pofida unor ezitări ocazionale, Marx a rămas convins că "Milton a creat *Paradisul pierdut* din același motiv pentru care viermele de mătase produce mătasea" (*Theories of Surplus Value* (London, 1951), p.186).

37. Locke, *op. cit.,* respectiv secțiunile 46, 26 și 27.

ce corpul face într-un chip chiar mai intim atunci cînd își consumă hrana. Ambele sînt procese devoratoare, care înhață materia și o distrug, iar "lucrul" pe care munca îl execută asupra materialului ei nu este altceva decît pregătirea eventualei lui distrugeri.

Aspectul distructiv, devorant al activității muncii nu este desigur vizibil decît din punctul de vedere al lumii și în contrast cu lucrul, care nu pregătește materia în vederea încorporării, ci o preschimbă în material, cu scopul de a lucra asupra ei și de a se folosi de produsul finit. Din punctul de vedere al naturii, lucrul este însă mai distructiv decît munca, de vreme ce procesul lucrului smulge materia din mîinile naturii fără a i-o restitui prin rapida desfășurare a metabolismului natural al corpului viu.

La fel de legată de ciclurile perpetue ale mișcărilor naturale, fără a fi însă tot atît de urgent impusă omului de "condiția" însăși a "vieții omenești"[38], este și cea de-a doua sarcină a muncii: lupta ei constantă, nesfîrșită împotriva proceselor de creștere și de decădere prin care natura invadează fără încetare artificialul uman, amenințînd durabilitatea lumii și adecvarea ei la întrebuințarea umană. Păstrarea lumii și protejarea ei împotriva proceselor naturale se numără printre corvezile care presupun monotona îndeplinire a sarcinilor cotidiene. Această luptă a muncii, spre deosebire de maniera esențialmente pașnică în care munca se supune ordinelor nevoilor corporale imediate, deși este poate chiar mai puțin "productivă" decît metabolismul direct al omului cu natura, are o mult mai strînsă legătură cu lumea, pe care o apără împotriva naturii. În vechile basme și în povestirile mitologice, ea a luat adesea forma grandioaselor lupte eroice purtate împotriva unor piedici covîrșitoare, ca în povestea despre curățarea staulelor lui Augias de către Hercule, una din cele douăsprezece "munci" pe care eroul le-a avut de îndeplinit. Un înțeles apropiat, de ispravă eroică ce are nevoie de o tărie și de un curaj considerabile, înfăptuită într-un spirit de luptă, descoperim în întrebuințarea medievală a cuvintelor *labor, travail, Arbeit*. Totuși, lupta de zi cu zi în care corpul omenesc este prins pentru a păstra lumea curată și a împiedica degradarea ei se aseamănă într-o mică măsură cu faptele eroice; tenacitatea de care este nevoie pentru a repara, din nou în fiecare zi, stricăciunile produse de ziua de ieri nu înseamnă curaj, iar ceea ce face efortul dureros nu este pericolul, ci repetarea lui neîncetată. "Muncile" herculeene au în comun cu toate marile isprăvi faptul că sînt unice; din nefericire însă doar miticele staule ale lui Augias vor rămîne curate odată ce efortul a fost făcut și sarcina a fost îndeplinită.

38. *Ibid.*, secțiunea 34.

Brusca și spectaculoasa ascensiune a muncii din postura cea mai umilă, cea mai disprețuită, la rangul cel mai înalt, de cea mai apreciată dintre toate activitățile umane, a început atunci cînd Locke a descoperit că munca este sursa oricărei proprietăți. Ea și-a urmat cursul atunci cînd Adam Smith a afirmat că munca este izvorul oricărei bogății și a atins apogeul în "sistemul muncii" al lui Marx[39], în care munca a devenit sursa oricărei productivități și expresia însăși a umanității omului. Totuși, dintre cei trei, doar Marx s-a interesat propriu-zis de muncă; Locke era preocupat de instituția proprietății private ca bază a societății, iar Smith năzuia să explice și să asigure progresul nestînjenit al unei nelimitate acumulări de bogăție. Toți trei însă, chiar dacă Marx a făcut-o cu cea mai mare forță și coerență, au considerat munca drept cea mai înaltă dintre facultățile omenești capabile de a construi o lume și, întrucît munca este într-adevăr activitatea omenească cea mai naturală și cea mai puțin legată de lume, fiecare dintre ei – și, din nou, niciunul mai mult decît Marx – s-a văzut prins în strînsoarea cîtorva contradicții reale. Pare să țină de însăși natura acestei chestiuni că soluția cea mai evidentă a unor asemenea contradicții sau, mai curînd, motivul cel mai evident pentru care acești mari autori nu și-au dat seama de prezența lor este că toți trei au identificat lucrul cu munca, atribuindu-i astfel muncii anumite însușiri pe care numai lucrul le posedă. O asemenea identificare duce întotdeauna la absurdități evidente, chiar dacă ele nu apar, de obicei, atît de explicit ca în următoarea frază a lui Veblen: "Dovada trainică a muncii productive este produsul ei material – de regulă un articol de consum"[40], în care "dovada trainică" cu care Veblen începe, avînd nevoie de ea pentru presupusa productivitate a muncii, este numaidecît anulată de "consumarea" produsului cu care el încheie, constrîns, ca să zicem așa, de evidența factuală a fenomenului însuși.

Astfel, pentru a salva munca de rușinea atît de vizibilă de a nu produce decît "realități trecătoare", Locke a fost nevoit să introducă banii – "ceva trainic pe care oamenii îl pot păstra fără să îl strice" –, un fel de *deus ex machina* fără de care corpul care muncește, supus procesului vieții, nu ar fi putut niciodată deveni originea unei realități atît de persistente și de durabile ca proprietatea, deoarece nu există "realități durabile" care să fie păstrate și să supraviețuiască activității procesului muncii. Chiar și Marx, care a definit de fapt omul ca *animal laborans*, a trebuit să admită că productivitatea muncii nu începe, la drept vorbind, decît odată cu reificarea *(Vergegenständlichung)*, cu "înălțarea unei lumi de obiecte" (*Erzeugung einer gegenständlichen*

39. Expresia îi aparține lui Karl Dunkmann (*Soziologie der Arbeit* (1933), p. 71), care observă foarte bine că marea operă a lui Marx poartă un titlu nepotrivit și că ar fi trebuit să se numească *System der Arbeit [Sistemul muncii]*.

40. Curioasa formulare apare la Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (1917), p. 44.

Welt).[41] Dar efortul muncii nu îl scutește niciodată pe animalul muncitor de obligația de a-l repeta și rămîne de aceea o "necesitate veșnică, impusă de natură"[42]. Atunci cînd insistă că "procesul muncii ia sfîrșit în produs"[43], Marx uită definiția pe care a dat-o el însuși acestui proces ca "metabolism între om și natură", în cursul căruia produsul este imediat "încorporat", consumat și anihilat de procesul vital al corpului.

Dat fiind că nici unul, nici celălalt nu se ocupă propriu-zis de muncă, Locke și Smith își pot permite să accepte anumite distincții care ar echivala de fapt cu o diferență de principiu între muncă și lucru, asta dacă nu ar interpreta trăsăturile autentice ale muncii ca lipsite pur și simplu de importanță. Astfel, Smith numește "muncă neproductivă" toate activitățile legate de consum, ca și cînd ele nu ar reprezenta decît trăsătura neglijabilă și accidentală a unei realități a cărei adevărată natură este de a fi productivă. Însuși disprețul cu care descrie modul cum "sarcinile și serviciile domestice pier în general în chiar clipa îndeplinirii lor, lăsînd rareori vreo urmă sau vreo valoare"[44], este cu mult mai apropiat, în această privință, de opinia premodernă decît de glorificarea modernă. Smith și Locke erau încă pe deplin conștienți că nu orice tip de muncă "îi conferă unui obiect o diferență de valoare"[45] și că există un tip de activitate care nu adaugă nimic la "valoarea materialelor asupra cărora lucrează"[46]. Desigur, munca îi adaugă totuși naturii ceva propriu omului, însă proporția dintre ceea ce dă natura – "lucrurile bune" – și ceea ce adaugă omul este inversă la produsele muncii în raport cu produsele

41. Termenul *vergegenständlichen* nu se întîlnește foarte frecvent la Marx, însă apare întotdeauna într-un context hotărîtor. Cf. *Jugendschriften*, p. 88: "Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewussten Gattungswesens. ... (Das Tier) produziert unter der Herrschaft des unmittelbaren Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben" [Producerea practică a unei lumi de obiecte, prelucrarea naturii anorganice este confirmarea omului ca ființă socială conștientă. ... (Animalul) produce stăpînit de nevoia imediată, în timp ce omul însuși produce liber de nevoia fizică și, în libertatea sa, el produce mai ales durabil]. Aici, ca și în pasajul din *Capitalul* citat în nota 36, Marx introduce în mod evident un concept de muncă întru totul diferit, vorbind, în speță, despre lucru și despre fabricare. Aceeași reificare este menționată în *Das Kapital* (vol. I, partea a 3-a, cap. 5), deși într-o manieră oarecum echivocă: "(Die Arbeit) ist vergegenständlicht und der Gegenstand ist verarbeitet" [(Munca) este obiectivată, iar obiectul este prelucrat]. Jocul de cuvinte cu termenul *Gegenstand* [obiect] maschează ceea ce se întîmplă de fapt în cursul procesului: prin reificare a fost produs ceva nou, însă "realitatea" pe care acest proces a transformat-o într-un obiect este, din punctul de vedere al procesului, numai un material, și nu un obiect. (Traducerea engleză, ed. Modern Library, p. 201, trece pe lîngă sensul textului german și de aceea îi scapă echivocul.)

42. Formularea revine adesea în scrierile lui Marx. Vezi, de exemplu, *Das Kapital*, vol. I (ed. Modern Library, p. 50) și vol. III, pp. 873–874.

43. "Des Prozess erlischt im Produkt" (*Das Kapital*, vol. I, partea a 3-a, cap. 5).

44. Adam Smith, *op. cit.*, I, 295.

45. Locke, *op. cit.*, secțiunea 40.

46. Adam Smith, *op. cit.*, I, 294.

lucrului. "Cele bune" pentru consum nu își pierd niciodată cu totul naturalitatea, iar bobul de grîu nu dispare niciodată cu totul în pîine, așa cum copacul a dispărut în masă. Astfel, deși nu i-a dat prea multă atenție propriei distincții dintre "munca trupului nostru și lucrul mîinilor noastre", Locke a trebuit să recunoască deosebirea dintre obiectele "trecătoare" și cele care "durează" îndeajuns de mult "ca oamenii să le poată păstra fără să se strice"[47]. Pentru Smith și pentru Locke, dificultatea era aceeași: "produsele" lor aveau nevoie să dăinuie în lumea obiectelor tangibile pentru a deveni "valoroase" și, în felul acesta, e lipsit de importanță dacă Locke definește valoarea drept ceva ce poate fi păstrat, devenind proprietate, sau dacă Smith o privește ca pe ceva ce durează îndeajuns de mult pentru a putea fi schimbat pe altceva.

Acestea sînt, fără îndoială, amănunte de mică însemnătate în comparație cu contradicția fundamentală care străbate ca un fir roșu întreaga gîndire a lui Marx și care este în egală măsură prezentă în cel de-al treilea volum al *Capitalului* ori în scrierile tînărului Marx. Atitudinea lui Marx față de muncă, adică față de tema centrală a gîndirii sale, nu a încetat niciodată să fie echivocă.[48] Cu toate că munca este o "necesitate veșnică, impusă de natură", precum și cea mai umană și mai productivă dintre activitățile omului, revoluția, potrivit lui Marx, nu are drept sarcină emanciparea claselor muncitoare, ci emanciparea omului față de muncă; abia cînd munca este abolită, "domeniul libertății" poate lua locul "domeniului necesității". Căci "domeniul libertății începe abia acolo unde încetează munca determinată de lipsuri și de utilitatea exterioară", acolo unde ia sfîrșit "domnia nevoilor fizice imediate"[49]. Contradicții atît de fundamentale și de flagrante se întîlnesc rareori la scriitorii de mîna a doua; la marii autori, ele conduc direct în miezul operei. În cazul lui Marx, de ale cărui fidelitate și corectitudine în descrierea fenomenelor, așa cum s-au prezentat ele privirii sale, nu ne putem îndoi, discrepanțele importante din operă, semnalate de toți exegeții săi, nu pot fi atribuite nici deosebirii "dintre punctul de vedere științific al istoricului și

47. *Op. cit.*, secțiunile 46 și 47.

48. *L'être et le travail* (1949) a lui Jules Vuillemin este un bun exemplu pentru ceea ce se întîmplă dacă se încearcă rezolvarea contradicțiilor și a echivocurilor centrale ale gîndirii lui Marx. Asta se poate face doar dacă se abandonează cu totul evidența fenomenală și se trece la tratarea conceptelor lui Marx ca și cum ar constitui în ele însele un complicat mozaic de abstracțiuni. Astfel, munca "izvorăște aparent din necesitate", însă "realizează de fapt opera libertății și afirmă puterea noastră"; în muncă, "necesitatea exprimă (pentru om) o libertate ascunsă" (pp. 15, 16). Împotriva acestor tentative de vulgarizare sofisticată, ne putem aminti atitudinea suverană a lui Marx însuși față de opera sa, așa cum o relatează Kautsky în următoarea anecdotă: în 1881, Kautsky îl întreabă pe Marx dacă nu are în vedere o editare a operelor sale complete, la care Marx îi răspunde: "Aceste opere trebuie mai întîi scrise" (Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus* (1935), p. 53).

49. *Das Kapital*, III, 873. În *Deutsche Ideologie*, Marx afirmă: "die kommunistische Revolution... die Arbeit beseitigt" [revoluția comunistă... lichidează munca] (p. 59), după ce, cu cîteva pagini mai devreme (p. 10), declarase că numai prin muncă se deosebește omul de animale.

punctul de vedere moral al profetului"[50], nici unei mișcări dialectice, care are nevoie de negativ, sau de rău, pentru a produce pozitivul, sau binele. Fapt e că în toate fazele operei sale, Marx definește omul ca *animal laborans*, pentru a-l conduce apoi într-o societate în care puterea sa cea mai mare și cea mai umană nu îi mai este necesară. Ni se lasă alternativa mai degrabă tristă de a alege între sclavia productivă și libertatea neproductivă.

Se ridică astfel întrebarea de ce, cu toată pătrunderea de care au dat dovadă, Locke și toți succesorii lui au aderat cu atîta încăpățînare la ideea muncii ca origine a proprietății, a bogăției, a tuturor valorilor și, în fine, a însești umanității omului. Sau, în alți termeni, care au fost experiențele proprii activității muncii care s-au dovedit de o atît de mare însemnătate pentru epoca modernă?

Istoricește vorbind, începînd din secolul al XVII-lea, teoreticienii politicii au fost confruntați cu un proces de creștere a bogăției, a proprietății și a achiziției nemaiîntîlnit pînă atunci. În încercarea de a explica această creștere constantă, atenția lor a fost în chip firesc atrasă de însuși fenomenul procesului progresiv, astfel că, din motive pe care va trebui să le luăm în discuție mai tîrziu[51], conceptul de proces a devenit termenul-cheie al noii epoci, precum și al științelor, istorice sau ale naturii, pe care ea le-a elaborat. De la început, din cauza aparentei sale nelimitări, acest proces a fost înțeles ca un proces natural, sau, mai precis, reprezentat după chipul însuși al procesului vieții. Superstiția cea mai grosolană a epocii moderne – că "banii nasc bani" –, ca și intuiția ei politică cea mai pătrunzătoare – că puterea generează putere – e verosimilă datorită metaforei subiacente a rodniciei naturale a vieții. Dintre toate activitățile omenești, doar munca, nu acțiunea și nici lucrul, este fără sfîrșit, progresînd automat, precum viața însăși, și plasîndu-se în afara sferei deciziilor voluntare sau a obiectivelor umane inteligibile.

Nimic altceva nu indică poate mai limpede anvergura gîndirii lui Marx și fidelitatea descrierilor sale față de realitatea fenomenală ca faptul că și-a bazat întreaga teorie pe înțelegerea muncii și a procreației ca două moduri ale aceluiași proces rodnic al vieții. Pentru el, munca însemna "reproducerea vieții proprii", care asigura supraviețuirea individuală, iar procreația însemna producerea "vieții altuia", care asigura supraviețuirea speciei.[52] Această idee reprezintă, cronologic, originea nicicînd uitată a teoriei sale, pe care a elaborat-o apoi înlocuind "munca abstractă" cu forța de muncă a organismului viu și înțelegînd surplusul de muncă drept cantitatea de forță de muncă rămasă după ce muncitorul și-a produs mijloacele propriei reproduceri. Prin această idee, Marx a sondat experiența pînă la o adîncime neatinsă de niciunul dintre predecesorii săi – cărora le-a datorat, de altminteri, aproape toate inspirațiile sale hotărîtoare – și de niciunul dintre succesorii

50. Formularea îi aparține lui Edmund Wilson și apare în *To the Finland Station* (ed. Anchor, 1953), însă această critică este bine cunoscută în literatura marxistă.

51. Vezi, în continuare, cap. VI, § 42.

52. *Deutsche Ideologie*, p. 17.

săi. El și-a pus de acord teoria, teoria epocii moderne, cu cele mai vechi și mai persistente intuiții legate de natura muncii, care, potrivit atît cu tradiția ebraică, cît și cu cea clasică, era la fel de nemijlocit legată de viață ca și procreația. Tot așa, adevărata semnificație a nou descoperitei productivități a muncii devine vizibilă abia în opera lui Marx, unde se bazează pe echivalarea productivității cu rodnicia, astfel că faimoasa dezvoltare a "forțelor productive" ale umanității pînă la stadiul de societate, caracterizat prin abundența de "lucruri bune", nu se supune de fapt niciunei alte legi și niciunei alte necesități decît poruncii de la începuturi: "Creșteți și vă înmulțiți", în care pare să răsune însăși vocea naturii.

Rodnicia metabolismului omului cu natura, ce decurge din surplusul natural de forță de muncă, se împărtășește încă din supraabundența pe care o vedem pretutindeni în economia naturii. "Binecuvîntarea sau bucuria" muncii reprezintă modalitatea umană de a experimenta fericirea pură de a fi în viață, pe care o împărțim cu toate creaturile vii și care reprezintă de fapt singurul mijloc prin care pînă și oamenii se pot menține și pot pendula mulțumiți în ciclul prescris al naturii, trudind și odihnindu-se, muncind și consumînd, cu aceeași regularitate fericită și fără țintă cu care ziua și noaptea, viața și moartea își urmează una alteia. Răsplata pentru truda și necazul suferite stă în rodnicia naturii, în calma încredere că cel ce și-a îndeplinit cu "trudă și necaz" treaba rămîne parte a naturii prin viitorul copiilor săi și al copiilor copiilor săi. Vechiul Testament, care, spre deosebire de Antichitatea clasică, susținea că viața este sfîntă și că de aceea nici moartea, nici munca nu sînt un rău (și cu atît mai puțin un argument împotriva vieții)[53], înfățișează în istorisirile despre patriarhi cu cîtă nepăsare față de moarte își trăiau ei

53. Nicăieri în Vechiul Testament moartea nu este "plata păcatului". Iar blestemul prin care omul a fost alungat din paradis nu însemna că i s-a dat ca pedeapsă munca și nașterea; blestemul a făcut doar aspră munca și plină de durere nașterea. Potrivit *Genezei,* omul *(adam)* fusese creat să îngrijească și să păzească pămîntul *(adamah),* așa cum indică și numele lui, forma masculină a cuvîntului "pămînt" (vezi *Geneza,* 2, 5, 15). "Și *Adam* nu trebuia să cultive *adamah*... și El, Dumnezeu, l-a făcut pe Adam din țărîna lui *adamah*... El, Dumnezeu, l-a luat pe *Adam* și l-a așezat în grădina Edenului ca s-o cultive și s-o păzească" (Urmez traducerea lui Martin Buber și Franz Rosenzweig, *Die Schrift* (Berlin, fără dată)). În ebraică, cuvîntul pentru "a cultiva", care ulterior a ajuns să însemne "muncă", *leawod,* are înțelesul de "a sluji". Blestemul nu menționează acest cuvînt, însă sensul e clar: slujirea pentru care omul a fost creat a devenit acum servitute. Obișnuita răstălmăcire a blestemului este determinată de o interpretare involuntară a Vechiului Testament în lumina gîndirii grecești. Eroarea este de obicei evitată de autorii catolici. Vezi, de exemplu, Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel,* vol. IV, partea a 2-a, "Travail, Propriété", (1946), p. 31: "La peine du travail est le résultat du péché original... L'homme non déchu eût travaillé dans la joie, mais il eût travaillé" [Truda muncii este consecința păcatului originar... Dacă nu ar fi căzut, omul ar fi muncit cu bucurie, însă ar fi muncit]; sau J. Chr. Nattermann, *Die moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet* (1953), p. 9. E interesant de comparat, în contextul de față, blestemul din Vechiul Testament cu explicația aparent asemănătoare a asprimii muncii la Hesiod. Hesiod istorisește că zeii, ca să îl pedepsească pe om, au ascuns viața de el (vezi nota 8), astfel încît omul să fie nevoit să o caute, pe cînd înainte, după cîte se pare, nu trebuia să facă nimic altceva decît să culeagă roadele pămîntului de pe cîmpuri și din copaci. Blestemul nu constă aici numai în asprimea muncii, ci în munca însăși.

viața, cum nu rîvneau nici la nemurirea terestră individuală, nici la asigurarea nemuririi sufletului lor și cum moartea venea peste ei luînd chipul familiar al nopții și al odihnei netulburate și veșnice, la o vîrstă înaintată, cînd erau deja "bătrîni și sătui de zile".

Binecuvîntarea vieții privite ca întreg, binecuvîntare proprie muncii, nu poate fi niciînd regăsită în lucru și nu trebuie confundată cu răstimpul, inevitabil scurt, de ușurare și de bucurie care urmează împlinirilor și care însoțește reușita. Binecuvîntarea muncii este că efortul și recompensa se succed reciproc, la fel de strîns ca producerea și consumarea mijloacelor de subzistență, astfel că fericirea însoțește procesul însuși, tot așa cum plăcerea însoțește funcționarea unui corp sănătos. "Fericirea a cît mai mulți", în care am generalizat și am vulgarizat fericirea cu care viața terestră a fost întotdeauna binecuvîntată, a conceptualizat într-un "ideal" realitatea fundamentală a unei umanități muncitoare. Dreptul de a căuta această fericire este într-adevăr tot atît de incontestabil ca și dreptul la viață; este chiar identic cu acesta din urmă. El nu are însă nimic în comun cu norocul, care e rar, nu durează și nu poate fi căutat, deoarece norocul depinde de șansă și de ceea ce întîmplarea dă și ia, deși, "căutînd fericirea", cei mai mulți oameni aleargă după noroc și ajung nefericiți chiar și atunci cînd au parte de el, pentru că vor să păstreze șansa și să se bucure de ea ca și cînd ar fi o sursă nesecată de "lucruri bune". Nu există fericire durabilă în afara ciclului prescris al epuizării dureroase și al refacerii plăcute și tot ceea ce dezechilibrează acest ciclu – sărăcia și mizeria, în care epuizarea, în loc să fie urmată de refacere, este urmată de lipsuri, sau marile bogății și o viață lipsită cu desăvîrșire de efort, în care plictisul ia locul epuizării și în care morile necesității, ale consumului și ale digestiei macină, pînă la moarte, fără milă și în gol, un corp uman neputincios – ruinează fericirea elementară pe care o dă simplul fapt de a fi în viață.

Forța vieții este rodnicia. Organismul viu nu este epuizat în momentul cînd și-a asigurat propria reproducere, iar "surplusul" său stă în potențiala sa multiplicare. Naturalismul consecvent al lui Marx a descoperit în "forța de muncă" modul specific uman al forței vitale care este tot atît de capabilă să creeze un "surplus" ca și natura însăși. Cum Marx s-a interesat aproape exclusiv de acest proces, procesul "forțelor productive ale societății", în a cărei viață, la fel ca în viața oricărei specii animale, producția și consumul se echilibrează întotdeauna, problema unei existențe separate a obiectelor aparținînd lumii, a căror durabilitate va rezista și va supraviețui proceselor devorante ale vieții, nu apare deloc la el. Din punctul de vedere al vieții speciei, toate activitățile își găsesc într-adevăr numitorul comun în muncă, iar singurul criteriu de diferențiere rămas este abundența sau penuria de bunuri care să alimenteze procesul vieții. Cînd fiecare realitate a devenit obiect de consum, faptul că surplusul muncii nu schimbă natura "trecătoare" a produselor își pierde întreaga importanță, iar această pierdere este vizibilă în opera lui Marx în disprețul cu care tratează distincțiile îndelung repetate de predecesorii săi dintre munca productivă și cea neproductivă, sau dintre munca calificată și cea necalificată.

Motivul pentru care predecesorii lui Marx nu au fost în stare să se debaraseze de aceste distincții, care revin în esență la distincția mai fundamentală dintre lucru și muncă, nu a fost că ei erau mai puțin "științifici", ci că scriau încă plecînd de la premisa proprietății private, sau, cel puțin, a aproprierii individuale a bogăției naționale. Pentru constituirea proprietății, simpla abundență nu poate fi niciodată de ajuns; produsele muncii nu devin mai durabile în virtutea abundenței lor și nu pot fi "îngrămădite" și depozitate pentru a deveni parte a proprietății omului; dimpotrivă, ele vor dispărea foarte probabil în procesul aproprierii sau vor "pieri fără nicio utilitate" dacă nu sînt consumate "înainte de a se strica".

15

Caracterul privat al proprietății și al bogăției

La prima vedere trebuie să pară într-adevăr ciudat că o teorie care s-a încheiat atît de categoric cu abolirea oricărei proprietăți a avut ca punct de plecare întemeierea teoretică a proprietății private. Ciudățenia poate fi totuși întrucîtva explicată dacă ne amintim de aspectul foarte polemic al preocupării moderne pentru proprietate, ale cărei drepturi au fost explicit afirmate împotriva domeniului comun și împotriva statului. Cum nicio teorie politică anterioară socialismului și comunismului nu își propusese să întemeieze o societate pe de-a-ntregul lipsită de proprietate și cum înainte de secolul al XX-lea niciun guvern nu arătase înclinații serioase pentru exproprierea cetățenilor săi, conținutul noii teorii nu putea fi în niciun caz inspirat de nevoia de a proteja drepturile de proprietate împotriva unui posibil amestec al administrației guvernamentale. De fapt, în epoca respectivă, spre deosebire de ceea ce se întîmplă acum, cînd toate teoriile despre proprietate se află în mod evident pe poziții defensive, economiștii nu se aflau cîtuși de puțin în defensivă, ci, dimpotrivă, erau fățiș ostili întregii sfere a guvernării, considerate, în cel mai bun caz, drept un "rău necesar" și o "oglindire a naturii umane"[54] și, în cel mai rău caz, drept un parazit în corpul altminteri sănătos al societății.[55]

---

54. Autorii epocii moderne sînt, cu toții, de acord că latura "bună" și "productivă" a naturii umane se reflectă în societate, pe cînd ticăloșia ei face necesară guvernarea. După cum spunea Thomas Paine: "Societatea este produsă de nevoile noastre, iar guvernarea de ticăloșia noastră; prima face să ne crească fericirea într-un chip pozitiv, reunindu-ne pasiunile, cea de-a doua într-un chip negativ, înfrînîndu-ne viciile... Societatea este o binecuvîntare în orice stat, însă guvernarea, pînă și în cel mai bun stat, este un rău necesar" (*Common Sense*, 1776). Sau Madison: "însă ce altceva este guvernarea însăși, dacă nu cea mai mare oglindire a naturii umane? Dacă oamenii ar fi îngeri, nicio guvernare nu ar mai fi necesară. Dacă îngerii i-ar guverna pe oameni, nici controlul extern, nici cel intern nu ar mai fi necesare" (*The Federalist* (ed. Modern Library), p. 337).

55. Aceasta era, bunăoară, opinia lui Adam Smith, cel ce era profund indignat de "extravaganța publică a guvernării": "Întregul sau aproape întregul venit public este folosit în cele mai multe țări pentru întreținerea unor angajați neproductivi" (*op. cit.*, I, 306).

Ceea ce epoca modernă a apărat cu atîta ardoare nu a fost nicidecum proprietatea ca atare, ci goana nestăvilită după mai multă proprietate sau după apropriere; împotriva tuturor organismelor care sprijineau perpetuarea "moartă" a lumii comune, ea și-a purtat bătăliile în numele vieții, al vieții societății.

Nu încape îndoială că, așa cum procesul natural al vieții este localizat în corp, nu există activitate mai nemijlocit legată de viață decît munca. Locke nu putea rămîne satisfăcut nici de explicația tradițională a muncii, după care munca este consecința naturală și inevitabilă a sărăciei, și nicidecum un mijloc de abolire a ei, nici de explicația tradițională a originii proprietății, care atribuie proprietatea achiziției, cuceririi sau unei împărțiri inițiale a lumii comune.[56] Ceea ce îl interesa de fapt era apropriera, iar ceea ce trebuia să găsească era o activitate de apropriere a lumii, al cărei caracter privat trebuia să fie, în același timp, mai presus de orice îndoială și dispută.

Desigur, nimic nu este mai privat decît funcțiile corporale ale procesului vieții, inclusiv rodnicia sa, și merită observat că cele cîteva cazuri în care pînă și o "umanitate socializată" respectă și impune caracterul strict privat privesc tocmai "activitățile" reclamate de însuși procesul vieții. Dintre ele, munca, pentru că este o activitate, și nu doar o funcție, este cea mai puțin privată, ca să zicem așa, singura pe care nu socotim că ar trebui să o ascundem; ea rămîne totuși încă îndeajuns de apropiată de procesul vieții pentru a face plauzibil argumentul în favoarea caracterului privat al apropriera, argument foarte diferit de cel adus în favoarea caracterului privat al proprietății.[57] Locke a întemeiat proprietatea privată pe realitatea deținută în chipul cel mai privat, "proprietatea (omului) asupra propriei persoane", adică asupra propriului corp.[58] "Munca trupului nostru și lucrul mîinilor noastre" se identifică, pentru că amîndouă sînt "mijloacele" de "a apropria" ceea ce "Dumnezeu... a dat... în comun oamenilor". Iar aceste mijloace, corpul, mîinile și gura, sînt instrumente naturale de apropriere, întrucît nu "aparțin în comun umanității", ci îi sînt date fiecărui om pentru întrebuințarea sa privată.[59]

---

56. Fără îndoială, "înainte de 1690 nimeni nu credea că un om are un drept natural asupra proprietății create prin munca lui; după 1690 ideea a ajuns să fie o axiomă a științei sociale" (Richard Schlatter, *Private Property: The History of an Idea* (1951), p. 156). Conceptele de muncă și de proprietate se excludeau reciproc, pe cînd cele de muncă și de sărăcie *(ponos* și *penia, Arbeit* și *Armut)* țineau unul de celălalt, în sensul că activitatea corespunzătoare condiției de sărăcie era munca. De aceea, Platon, care susținea că sclavii muncitori sînt "răi" pentru că nu sînt stăpînii părții animale dinăuntrul lor, spunea aproape același lucru despre condiția de sărăcie. Săracul "nu își este propriul stăpîn" (*penês ôn kai heautou mê kratôn* (*Scrisoarea a șaptea,* 315 a)). Niciunul dintre autorii clasici nu și-a imaginat vreodată munca drept o posibilă sursă de bogăție. Potrivit lui Cicero – și el nu face probabil decît să rezume opinia contemporanilor săi – proprietatea este rezultatul fie al unei vechi cuceriri, fie al unei victorii, fie al unei împărțiri legale (*aut vetere occupatione aut victoria aut lege* (*De officiis,* I, 21)).

57. Vezi, mai sus, § 8.

58. *Op. cit.,* secțiunea 26.

59. *Ibid.,* secțiunea 25.

Așa cum Marx a fost nevoit să introducă o forță naturală, "forța de muncă" a corpului, pentru a explica productivitatea muncii și procesul progresiv de creștere a bogăției, tot astfel Locke, deși mai puțin explicit, a trebuit să stabilească o origine naturală a proprietății, descoperind-o în apropriere, pentru a înlătura prin forță acele granițe stabile ale lumii care "împrejmuiesc" și separă astfel "de ceea ce e comun" partea de lume pe care fiecare persoană o deține în chip privat.[60] Marx împărtășea încă dorința lui Locke de a vedea procesul de creștere a bogăției ca pe un proces natural, care își urmează automat propriile legi și care se află mai presus de hotărîrile și de obiectivele voluntare. Dacă era ca vreo activitate omenească să fie implicată în proces, aceasta nu putea fi decît o "activitate" corporală a cărei funcționare naturală nu putea fi oprită nici chiar dacă cineva ar fi dorit să o facă. A împiedica aceste "activități" înseamnă într-adevăr a distruge natura, și pentru întreaga epocă modernă, fie că rămîne strîns atașată instituției proprietății private, fie că o consideră drept o piedică în calea creșterii bogăției, frînarea sau controlarea procesului bogăției echivala cu un atentat la viața însăși a societății.

Evoluția epocii moderne și ascensiunea societății, unde munca, cea mai privată dintre toate activitățile omenești, a devenit publică și a primit dreptul de a-și constitui propriul domeniu comun, pot stîrni îndoieli cu privire la capacitatea proprietății, ca loc deținut în chip privat în interiorul lumii, de a rezista procesului neobosit de creștere a bogăției. Este adevărat însă că însuși caracterul privat al posesiunilor individuale, adică deplina lor independență "față de ceea ce este comun", nu ar putea fi mai bine garantat decît prin transformarea proprietății în apropriere sau printr-o interpretare care vede în "împrejmuirea care separă de ceea ce e comun" rezultatul, "produsul" activității corporale. În felul acesta, corpul devine într-adevăr chintesența oricărei proprietăți, deoarece este singura realitate pe care nimeni nu ar putea-o împărtăși, nici chiar dacă ar vrea să o facă. De fapt, nimic nu este mai puțin comun și mai puțin comunicabil și, de aceea, mai ferm apărat împotriva vizibilității și a audibilității domeniului public decît ceea ce se petrece în interiorul corpului, plăcerile și durerile sale, munca și consumul. La fel, nimic nu ne smulge mai radical din lume decît concentrarea exclusivă asupra vieții corporale, concentrare impusă omului în starea de sclavie sau în agonia durerii insuportabile. Cine dorește, indiferent din ce motiv, să facă din existența umană ceva în întregime "privat", independent de lume și conștient doar de faptul propriei subzistențe, trebuie să își întemeieze argumentele pe aceste experiențe; și, întrucît corvezile necruțătoare ale muncii de sclav nu sînt "naturale", ci impuse de om și în opoziție cu rodnicia naturală a lui *animal laborans*, a cărui vigoare nu s-a epuizat și al cărui timp nu s-a consumat în momentul cînd și-a reprodus propria viață, experiența "naturală" subiacentă atît independenței stoice, cît și celei epicuriene față

60. *Ibid.*, secțiunea 31.

de lume nu este munca sau sclavia, ci durerea. Fericirea dobîndită în izolarea de lume de care individul se bucură în limitele existenței sale private nu poate însemna niciodată altceva decît faimoasa "absență a durerii", definiție asupra căreia toate variațiunile unui senzualism coerent trebuie să cadă de acord. Hedonismul, doctrina după care numai senzațiile corporale sînt reale, nu este decît forma cea mai radicală a unui mod de viață cu totul privat, nepolitic, adevărată împlinire a sentinței lui Epicur: *lathe biôsas kai mê politeuesthai* ("trăiește ascuns, fără să îți pese de lume").

În mod obișnuit, absența durerii reprezintă condiția corporală de experimentare a lumii și nimic în plus; numai cînd corpul nu este iritat și, din pricina iritării, constrîns să se replieze asupra lui însuși, simțurile noastre corporale pot funcționa normal, pot primi ceea ce li se oferă. Absența durerii este de obicei "simțită" doar în scurtul interval dintre durere și încetarea ei, iar senzația corespunzătoare conceptului de fericire al senzualiștilor este mai curînd eliberarea de durere decît absența ei. Intensitatea acestei senzații este indiscutabilă; ea este, într-adevăr, egalată numai de însăși senzația durerii.[61] Efortul mental cerut de filosofiile care, din diverse motive, aspiră să îl "elibereze" pe om de lume constituie întotdeauna un act de imaginație în care simpla absență a durerii este experimentată și actualizată ca o senzație a eliberării de durere.[62]

În orice caz, durerea și, în paralel, experiența eliberării de durere sînt singurele experiențe sensibile atît de independente de lume, încît nu conțin experiența niciunui obiect care să țină de lume. Durerea provocată de o sabie sau gîdilătura unei pene nu îmi spun, într-adevăr, absolut nimic despre calitățile sau măcar despre caracterul de obiect aparținînd lumii al sabiei sau

---

61. Mi se pare că anumite forme ușoare și destul de frecvente de dependență de droguri, atribuite de cele mai multe ori proprietății drogurilor de a crea dependență, s-ar putea datora dorinței de a repeta plăcerea eliberării de durere, resimțită cîndva, împreună cu intensa ei senzație de euforie. Fenomenul era bine cunoscut în Antichitate, pe cînd în literatura modernă, singurul sprijin pentru ipoteza mea l-am găsit în povestirea lui Isak Dinesen, "Converse at Night in Copenhagen" (*Last Tales* (1957), pp. 338 și urm.), în care autoarea include "încetarea durerii" printre cele "trei tipuri de fericire desăvîrșită". Platon, deja, pledase împotriva celor care, "atunci cînd reușesc să scape de durere, cred cu tărie că au atins culmea... plăcerii" (*Republica,* 585 a), dar recunoaște că aceste "plăceri amestecate", care vin în urma suferinței sau a privațiunii, sînt mai intense decît plăcerile pure, cum ar fi bunăoară plăcerea de a mirosi un parfum ales sau plăcerea de a contempla figurile geometrice. Oricît de curios ar părea, hedoniștii au fost cei care au încîlcit lucrurile și nu au vrut să admită că plăcerea eliberării de durere depășește în intensitate "plăcerea pură", fără a mai pune la socoteală simpla absență a durerii. Astfel, Cicero l-a acuzat pe Epicur de a fi confundat simpla absență a durerii cu plăcerea eliberării de durere (vezi V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (1912), pp. 252 și urm.). Iar Lucrețiu exclama: "Nu vezi tu oare că natura cere doar două lucruri, un corp scutit de durere, o minte eliberată de griji...?" (*The Nature of the Universe* (ed. Penguin), p. 60).

62. Brochard *(op. cit.)* face un rezumat excelent al doctrinelor filosofilor din Antichitatea tîrzie, în special al doctrinei lui Epicur. Calea spre o neclintită fericire sensibilă stă în capacitatea sufletului "de a se refugia într-o lume mai fericită creată de el, încît, cu ajutorul imaginației, să poată întotdeauna convinge corpul să guste aceeași plăcere pe care a cunoscut-o cîndva" (pp. 278 și 294 și urm.).

al penei.[63] Doar o irezistibilă neîncredere în capacitatea simțurilor omenești de a procura o experiență adecvată a lumii – și într-o asemenea neîncredere își are originea întreaga filosofie propriu-zis modernă – poate explica alegerea stranie și chiar absurdă a unor fenomene precum durerea sau gîdilătura, care împiedică în chip evident funcționarea normală a simțurilor noastre, ca exemple pentru experiența sensibilă în general, spre a putea deriva din ele caracterul subiectiv al calităților "secundare", și chiar al celor "primare". Dacă nu am avea alte percepții sensibile decît cele în care corpul se simte pe sine însuși, nu numai că realitatea lumii exterioare ar putea fi pusă la îndoială, dar nu am mai poseda nici măcar ideea de lume.

Singura activitate ce corespunde întru totul experienței lipsei-de-lume, sau mai curînd a pierderii lumii care survine în urma durerii, este munca, în cursul căreia corpul omenesc, în ciuda activității sale, se repliază de asemenea asupra lui însuși, se concentrează exclusiv asupra propriei existențe și rămîne prins în metabolismul dintre el și natură, fără a depăși sau a se elibera vreodată de ciclul permanent al propriei funcționări. Am amintit mai devreme îndoita suferință legată de procesul vieții, cele două aspecte pentru care limba nu are decît un singur cuvînt și care, potrivit Bibliei, i-au fost impuse împreună vieții omului: efortul dureros cerut de reproducerea vieții individuale și cel impus de reproducerea vieții speciei. Dacă acest efort dureros al vieții și al rodniciei ar fi adevărata origine a proprietății, atunci caracterul

---

63. Este tipic pentru toate teoriile care contestă capacitatea simțurilor de a oferi o cunoaștere a lumii că destituie vederea din poziția ei de cel mai înalt și mai nobil simț, substituindu-i pipăitul sau gustul, care sînt într-adevăr simțurile cele mai private, adică cele în care corpul se simte în primul rînd pe sine atunci cînd percepe un obiect. Toți gînditorii care neagă realitatea lumii exterioare ar fi fost de acord cu Lucrețiu, care spunea: "Căci pipăitul și nimic altceva decît pipăitul este (între toate cele pe care oamenii le numesc sfinte) esența tuturor senzațiilor noastre corporale" (*op. cit.*, p. 72). Totuși, asta nu ajunge; pipăitul sau gustul într-un corp neiritat oferă încă prea mult din realitatea lumii: cînd mănînc o farfurie de căpșune, ceea ce simt este gustul căpșunelor, și nu gustul în sine, sau, pentru a împrumuta un exemplu de la Galilei, cînd "îmi trec mîna mai întîi peste o statuie de marmură, apoi peste un om viu", sînt conștient de corpul de marmură și de corpul viu, iar nu în primul rînd de mîna mea care le atinge. Prin urmare, atunci cînd dorește să demonstreze că acele calități secundare de felul culorilor, gusturilor, mirosurilor nu sînt "nimic altceva decît simple nume ce își au sediul exclusiv în corpul sensibil", Galilei se vede obligat să renunțe la propriul său exemplu și să introducă senzația gîdilăturii provocate de o pană, pentru a conclude imediat după aceea: "Socotesc că aceste calități diverse, de felul gusturilor, mirosurilor, culorilor și al altora, care sînt atribuite corpurilor naturale, au o existență întru totul asemănătoare și nu mai mare" (*Il Saggiatore*, în *Opere*, IV, 333 și urm.; traducerea [engleză] citată din E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Science* (1932)). Acest argument se poate baza numai pe experiențele senzoriale, în care corpul este în chip vădit silit să se replieze asupra lui însuși, fiind de aceea expulzat, ca să zicem așa, din lumea în care se mișcă de obicei. Cu cît senzația corporală internă este mai puternică, cu atît argumentul devine mai convingător. Urmînd același raționament, Descartes declară următoarele: "Mișcarea simplă a unei săbii care taie o bucată din pielea noastră provoacă durere, însă nu ne face, din această pricină, conștienți de mișcarea sau de forma sabiei. Și este cert că această senzație de durere nu este mai puțin diferită de mișcarea care o provoacă... decît sînt senzațiile pe care le avem despre culoare, sunet, miros sau gust" (*Principii*, partea a 4-a, traducerea [engleză] de Haldane și Ross, *Philosophical Works* (1911)).

privat al acestei proprietăți ar fi într-adevăr tot atît de lipsit de lume precum este caracterul prin excelență privat al faptului de a avea un corp și de a experimenta durerea.

Totuși, deși definește în chip esențial aproprierea, acest caracter privat nu este în niciun caz ceea ce Locke, ale cărui concepte aparțineau încă în esența lor tradiției premoderne, înțelegea prin proprietate privată. Indiferent de originea ei, această proprietate însemna încă pentru el o "împrejmuire care separă de ceea ce este comun", adică, în primul rînd, un loc în lume unde ceea ce este privat poate fi ascuns și protejat împotriva domeniului public. Ca atare, proprietatea a rămas în contact cu lumea comună chiar și într-o epocă în care creșterea bogăției și a aproprierii au început să amenințe această lume cu dispariția. Proprietatea nu amplifică, ci mai curînd atenuează lipsa de legătură cu lumea a procesului muncii, dată fiind siguranța situării sale în lume. Tot așa, caracterul de proces al muncii, perseverența implacabilă cu care munca este solicitată și impusă de însuși procesul vieții, este întrerupt prin achiziția de proprietate. Într-o societate de proprietari, spre deosebire de o societate de muncitori sau de angajați, lumea, nu abundența naturală, și nici necesitatea pură a vieții, este cea care se află încă în centrul preocupării și al grijii omenești.

Chestiunea devine cu totul diferită dacă interesul principal nu îl mai constituie proprietatea, ci creșterea bogăției și procesul acumulării ca atare. Acest proces poate fi infinit, la fel ca procesul vital al speciei, și tocmai infinitatea sa este permanent pusă la încercare și întreruptă de neajunsul că indivizii privați nu trăiesc veșnic și nu au în față un timp infinit. Acest proces se poate desfășura în deplină libertate și la viteză maximă, nestînjenit de limitele impuse de durata de viață a individului sau de proprietatea deținută individual, doar dacă viața societății ca întreg este considerată, în locul vieților limitate ale oamenilor individuali, drept subiectul gigantic al procesului acumulării. Doar cînd omul nu mai acționează ca individ, preocupat exclusiv de propria supraviețuire, ci ca "membru al speciei", ca un *Gattungswesen,* cum obișnuia Marx să spună, doar cînd reproducerea vieții individuale este absorbită în procesul vital al speciei umane, procesul vital colectiv al unei "umanități socializate" poate să își urmeze propria "necesitate", altfel spus, cursul automat al rodniciei sale în dublul sens al multiplicării vieților și al creșterii abundenței de bunuri necesare lor.

Coincidența dintre filosofia muncii a lui Marx și teoriile despre evoluție și dezvoltare formulate în secolul al XIX-lea – evoluția naturală a unui unic proces vital de la cele mai elementare forme de viață organică pînă la apariția animalului uman și dezvoltarea istorică a unui proces vital al întregii umanități – este izbitoare și a fost repede sesizată de Engels, care l-a numit pe Marx "un Darwin al istoriei". Ceea ce au în comun toate aceste teorii ale diverselor științe – economie, istorie, biologie, geologie – este conceptul de proces, practic necunoscut înainte de epoca modernă. Cum descoperirea proceselor în științele naturii a coincis cu descoperirea introspecției în filosofie, era absolut firesc ca procesul biologic ce se desfășoară în noi să

devină în cele din urmă chiar modelul noului concept; printre experiențele oferite introspecției cunoaștem un singur proces, cel al vieții din interiorul corpului nostru, iar singura activitate în care îl putem traduce și care îi corespunde este munca. Pornind de aici, poate părea aproape inevitabil ca echivalenței dintre productivitate și rodnicie din filosofia modernă a muncii să îi fi urmat diferitele forme de filosofie a vieții întemeiată pe aceeași echivalență.[64] Deosebirea dintre teoriile muncii, elaborate la început, și filosofiile vieții, expuse mai tîrziu, vine în primul rînd din faptul că cele din urmă au pierdut din vedere singura activitate necesară pentru susținerea procesului vieții. Însă chiar și această omisiune pare să corespundă evoluției istorice factuale, care a făcut ca munca să fie mai ușoară ca niciodată și să fie de aceea și mai asemănătoare cu automatismul procesului vieții. Dacă la sfîrșitul secolului (prin Nietzsche și prin Bergson) viața, și nu munca a fost proclamată drept "creatoare a tuturor valorilor", o asemenea glorificare a dinamismului pur al procesului vieții lăsa de o parte acel minimum de inițiativă prezent pînă și în acele activități, de felul muncii și al procreației, care îi sînt impuse omului de necesitate.

Totuși, nici enorma creștere a rodniciei și nici socializarea procesului, adică înlocuirea din postura de subiect al procesului a oamenilor individuali cu societatea sau cu specia umană colectivă, nu pot elimina caracterul întru totul privat și chiar crud din experiența proceselor corporale, în care viața însăși se manifestă, sau din activitatea muncii. Nici abundența de bunuri și nici reducerea timpului efectiv pe care individul îl petrece muncind nu au șanse să ducă la constituirea unei lumi comune, iar *animal laborans,* expropriat, nu devine mai puțin privat pentru că a fost lipsit de un loc privat care să îi aparțină în chip propriu și unde să se ascundă și să fie protejat împotriva domeniului comun. Marx a prezis corect, deși cu o nejustificată încîntare, "dispariția" domeniului public în condițiile dezvoltării nestingherite a "forțelor de producție ale societății" și a avut în egală măsură dreptate, adică a fost consecvent cu concepția sa despre om ca *animal laborans,* cînd a prevăzut că "oamenii socializați" își vor petrece libertatea conferită de scutirea de muncă dedicîndu-se acelor activități strict private și esențialmente lipsite-de-lume pe care astăzi le numim *"hobby"*-uri.[65]

---

64. Această legătură a fost vag sesizată de discipolii lui Bergson din Franța (vezi în special Édouard Berth, *Les méfaits des intellectuels* (1914), cap. 1, și George Sorel, *D'Aristote à Marx* (1935)). Aceleași școli îi aparține lucrarea exegetului italian Adriano Tilgher *(op. cit.),* care subliniază că ideea muncii este centrală și constituie cheia noii concepții și reprezentări despre viață (ed. engleză, p. 55). Școala lui Bergson, asemenea maestrului ei, idealizează munca, echivalînd-o cu lucrul și cu fabricarea. Cu toate acestea, asemănarea dintre motorul vieții biologice și acel *élan vital* al lui Bergson rămîne izbitoare.

65. În societatea comunistă sau socialistă, toate profesiile ar deveni, așa zicînd, *hobby*-uri: nu ar mai exista pictori, ci doar oameni care, printre alte lucruri, își ocupă timpul și cu pictura; adică oameni care "astăzi fac una, mîine fac alta, care dimineața vînează, după-amiaza merg la pescuit, seara se ocupă de creșterea vitelor, după cină sînt critici, după cum găsesc de cuviință, fără a deveni totuși vreodată vînători, pescari, crescători de animale sau critici" (*Deutsche Ideologie,* pp. 22 și 373).

Din nefericire, pare să țină de natura condițiilor vieții, așa cum i-a fost ea dată omului, ca singurul avantaj posibil al rodniciei forței de muncă omenești să stea în capacitatea ei de a asigura necesitățile pentru mai mult decît un singur om sau decît o singură familie. Produsele muncii, produse ale metabolismului omului cu natura, nu rămîn în lume îndeajuns de mult pentru a deveni parte a ei, iar activitatea muncii, concentrată exclusiv asupra vieții și asupra întreținerii ei, uită ea însăși de lume în așa măsură încît ajunge să o piardă. *Animal laborans,* condus de nevoile corpului său, nu își folosește liber corpul, așa cum *homo faber* își folosește mîinile, uneltele sale primordiale, și acesta este motivul pentru care Platon a sugerat că muncitorii și sclavii nu sînt numai supuși necesității și incapabili de libertate, ci sînt de asemenea inapți să își stăpînească partea "animală" dinăuntrul lor[66]. O societate de masă, formată din muncitori, așa cum este cea pe care o avea în vedere Marx cînd vorbea despre "umanitatea socializată", constă în indivizi lipsiți-de-lume ai speciei umane, fie că sînt sclavi domestici, aduși în această situație de violența altora, sau indivizi liberi, îndeplinindu-și de bună voie funcțiile.

Desigur, lipsa-de-lume a lui *animal laborans* este cu totul diferită de fuga neobosită din fața publicității lumii, inerentă, după cum am văzut, activității facerii de "fapte bune". *Animal laborans* nu fuge de lume, ci este expulzat din ea în măsura în care rămîne prizonierul caracterului privat al propriului corp, prins în procesul de satisfacere a nevoilor, la care nimeni nu poate participa și pe care nimeni nu îl poate comunica pe de-a-ntregul. Faptul că sclavia și exilarea în locuința domestică au constituit, în general, condiția socială a tuturor muncitorilor de dinaintea epocii moderne, se datorează în primul rînd înseși condiției umane; viața, care pentru toate celelalte specii animale reprezintă esența însăși a ființei lor, devine pentru om o povară din cauza "aversiunii lui" înnăscute "față de zădărnicie"[67]. Această povară este cu atît mai grea cu cît niciuna din așa-zisele "aspirații mai înalte" nu este la fel de presantă, nefiindu-i propriu-zis impusă omului de necesitate, ca nevoile elementare ale vieții. Sclavia a devenit condiția socială a claselor muncitoare pentru că era socotită a fi condiția naturală a vieții înseși. *Omnis vita servitium est* [orice viață înseamnă robie].[68]

Povara vieții biologice, apăsînd și consumînd răstimpul vieții specific umane dintre naștere și moarte, nu poate fi îndepărtată decît prin folosirea servitorilor, iar principala funcție a sclavilor antici era mai curînd de a duce povara consumului domestic decît de a produce pentru societate în general.[69]

---

66. *Republica,* 590 c.

67. Veblen, *op. cit.,* p. 33.

68. Seneca, *De tranquillitate anime,* II, 3.

69. Vezi excelenta analiză făcută de Winston Ashley, *The Theory of Natural Slavery, according to Aristotle and St. Thomas* (Disertație, University of Notre Dame (1914), cap. 5), care subliniază

Motivul pentru care munca sclavilor a putut juca un rol atît de mare în societățile antice și pentru care risipa și neproductivitatea ei nu au fost descoperite este că orașul-stat antic era în primul rînd un "centru de consum", spre deosebire de orașele medievale care erau în principal centre de producție.[70] Prețul plătit pentru îndepărtarea poverii vieții de pe umerii tuturor cetățenilor era enorm și nu consta în niciun caz doar în nedreptatea violentă prin care o parte a umanității era forțată să intre în tenebrele suferinței și ale necesității. Cum aceste tenebre erau naturale, proprii condiției umane – artificial era numai actul violenței, încercarea unui grup de oameni de a scăpa de lanțurile care ne leagă pe toți de suferință și de necesitate –, prețul eliberării absolute de necesitate este într-un sens viața însăși, sau mai curînd înlocuirea vieții reale cu o viață trăită prin mandatar. În condițiile sclaviei, mai marii pămîntului își puteau folosi chiar și simțurile prin mandatar, "puteau vedea și auzi grație sclavilor lor", potrivit expresiei pe care o întîlnim în jargonul grecesc al lui Herodot[71].

La nivelul cel mai elementar, "truda și necazul" prin care se obțin – și plăcerile prin care se "încorporează" – necesitățile vieții sînt atît de strîns legate laolaltă în ciclul vieții biologice, al cărui ritm recurent condiționează viața omenească în mișcarea ei unică și unilineară, încît înlăturarea totală a suferinței și a efortului muncii nu ar lipsi doar viața biologică de plăcerile ei cele mai naturale, ci ar priva și viața specific umană de vioiciunea și de vitalitatea care îi sînt proprii. Condiția umană este de așa natură încît suferința și efortul nu sînt niște simptome care să poată fi îndepărtate fără a schimba viața însăși; ele sînt mai curînd modurile în care viața însăși, împreună cu necesitatea de care este legată, se face simțită. Pentru muritori, "viața ușoară a zeilor" ar fi o viață lipsită de viață.

Căci încrederea noastră în realitatea vieții și încrederea în realitatea lumii nu sînt același lucru. Cea de-a doua derivă în primul rînd din permanența și din durabilitatea lumii, care sînt infinit superioare celor ale vieții muritoare. Dacă cineva ar ști că lumea se va sfîrși odată cu sau la scurt timp după moartea sa, lumea și-ar pierde întreaga realitate, tot așa cum și-a pierdut-o pentru primii creștini cîtă vreme au fost convinși de împlinirea iminentă a așteptărilor lor escatologice. Încrederea în realitatea vieții, dimpotrivă, depinde aproape exclusiv de intensitatea cu care este simțită viața, de impactul cu care se face ea însăși simțită. Această intensitate este atît de mare, iar forța

---

pe bună dreptate: "A crede că Aristotel îi considera pe sclavi necesari tot timpul doar ca unelte de producție ar însemna, așadar, a nu înțelege deloc argumentele sale. El pune accentul mai curînd pe necesitatea lor pentru consum".

70. Max Weber, "Agrarverhältnisse im Altertum", în *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1924), p. 13.

71. Herodot, I, 113, de pildă: *eide te dia touton,* dar și în alte locuri. O expresie similară apare la Pliniu, *Naturalis historia,* XXIX, 19: *alienis pedibus ambulamus; alienis oculis agnoscimus; aliena memoria salutamus; aliena vivimus opera* (citat după R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire* (1928), p. 26). "Păşim cu picioare străine; vedem cu ochi străini; îi recunoaștem și îi salutăm pe oameni cu o memorie străină; trăim din muncă străină".

ei atît de elementară încît acolo unde prevalează, în fericire sau în întristare, ea face uitată orice altă realitate mundană. S-a remarcat adesea că viața celor bogați pierde din vitalitate, din familiaritatea cu "lucrurile bune" ale naturii pe cît cîștigă în rafinament și în sensibilitate față de lucrurile frumoase din lume. Cert e că aptitudinea omenească de a trăi în lume implică întotdeauna o abilitate de depășire a proceselor vieții înseși și de înstrăinare față de ele, pe cînd vitalitatea și vioiciunea nu pot fi păstrate decît în măsura în care oamenii sînt dispuși să ia asupra lor povara, truda și necazul vieții.

Este adevărat că uriașa perfecționare a uneltelor noastre de muncă – roboții fără glas cu care *homo faber* a venit în ajutorul lui *animal laborans,* în contrast cu instrumentele umane, cuvîntătoare (*instrumentum vocale,* cum erau numiți sclavii în casele antice) pe care omul acțiunii trebuia să le stăpînească și să le oprime atunci cînd dorea să îl elibereze de lanțurile sale pe *animal laborans* – a făcut îndoita muncă a vieții, efortul întreținerii ei și durerea procreației, mai ușoară și mai puțin dureroasă decît a fost vreodată. Ceea ce nu a dus, desigur, la eliminarea constrîngerii din activitatea muncii, nici la înlăturarea din viața umană a condiției supunerii față de nevoie și față de necesitate. Spre deosebire însă de societatea sclavagistă, în care "blestemul" necesității rămînea o realitate vie, întrucît viața unui sclav depunea zilnic mărturie despre faptul că "viața este sclavie", această condiție nu mai este pe deplin vizibilă, iar lipsa ei de vizibilitate a făcut-o cu mult mai greu de remarcat și de păstrat în memorie. Pericolul este aici evident. Omul nu poate fi liber dacă nu știe că este supus necesității, pentru că libertatea lui se cîștigă întotdeauna prin încercările sale, nicicînd pe deplin reușite, de a se elibera de necesitate. Și cu toate că este poate adevărat că impulsul său cel mai puternic către această eliberare vine din "aversiunea lui față de zădărnicie", s-ar putea de asemenea ca impulsul să slăbească pe măsură ce zădărnicia pare mai ușoară, pe măsură ce pretinde mai puțin efort. Căci este încă posibil ca uriașele transformări ce ne stau în urmă, ale revoluției industriale, ca și cele încă și mai mari, ce ne stau în față, ale revoluției atomice să rămînă doar niște schimbări ale lumii, iar nu schimbări ale condiției fundamentale a vieții umane de pe pămînt.

Uneltele și instrumentele care pot ușura considerabil efortul muncii nu sînt ele însele produsul muncii, ci al lucrului; ele nu aparțin procesului consumului, ci fac parte integrantă din lumea obiectelor de întrebuințare. Rolul lor, oricît de mare ar fi în munca oricărei civilizații date, nu poate egala niciodată importanța fundamentală a uneltelor destinate oricărui tip de lucru. Nicio lucrare nu se poate produce fără unelte, iar nașterea lui *homo faber* și apariția unei lumi de obiecte artificiale sînt de fapt contemporane cu descoperirea uneltelor și a instrumentelor. Din perspectiva muncii, uneltele întăresc și sporesc vigoarea omului pînă acolo încît ajung aproape să o înlocuiască, cum se întîmplă în toate cazurile în care nu doar obiectele materiale, ci și forțele naturale, de felul animalelor domestice, al energiei hidraulice sau al electricității, sînt subordonate unui stăpîn uman. La fel, uneltele sporesc rodnicia naturală a lui *animal laborans* și îi furnizează o abundență de

bunuri de consum. Însă toate aceste schimbări sînt de ordin cantitativ, în timp ce calitatea însăşi a realităţilor fabricate, de la cel mai simplu obiect de întrebuinţare pînă la capodopera artistică, depinde în chip nemijlocit de existenţa instrumentelor potrivite.

În plus, limitele instrumentelor în ce priveşte uşurarea muncii vieţii - simplul fapt că serviciile unui singur servitor nu pot fi niciodată pe deplin înlocuite de o sută de aparate de bucătărie şi de o jumătate de duzină de roboţi din subsolul casei - sînt cît se poate de importante. O curioasă şi neaşteptată dovadă în această privinţă este că un asemenea fapt a putut fi prezis cu mii de ani înainte ca fabuloasa dezvoltare modernă a uneltelor şi a maşinilor să aibă loc. Pe un ton pe jumătate visător, pe jumătate ironic, Aristotel a imaginat odată ceea ce între timp a devenit o realitate, şi anume ce s-ar întîmpla dacă "fiecare unealtă şi-ar face, la comandă, treaba pe care o are de îndeplinit... întocmai ca statuile lui Dedal sau trepiedele lui Hefaistos, care, spune poetul, «intrau de la sine în adunarea zeilor»". Atunci, "suveica ar ţese şi pana ar atinge lira fără o mînă care să le ghideze". Asta, continuă Aristotel, ar însemna într-adevăr că meşteşugarul nu ar mai avea nevoie de ajutoare omeneşti, fără a însemna însă că nu ar mai fi nevoie de sclavi domestici. Căci sclavii nu sînt instrumente pentru fabricarea obiectelor sau pentru producţie, ci instrumente puse în serviciul vieţii, care le consumă fără încetare serviciile.[72] Procesul fabricării unui obiect este limitat, iar rolul jucat de instrument îşi are sfîrşitul previzibil, controlat, în produsul finit; procesul vieţii, care reclamă muncă, este o activitate nesfîrşită, iar singurul "instrument" apt să îi corespundă ar trebui să fie un *perpetuum mobile,* adică acel *instrumentum vocale* care e tot atît de viu şi de "activ" ca organismul însufleţit pe care îl slujeşte. Tocmai pentru că "instrumentele domestice nu au nicio altă întrebuinţare decît cea care decurge din însăşi posesia lor", ele nu pot fi înlocuite cu uneltele şi instrumentele meşteşugarului, "din care rezultă ceva mai mult decît simpla lor întrebuinţare".[73]

Dacă uneltele şi instrumentele, concepute spre a produce ceva care să nu se reducă la şi să difere întru totul de simpla lor întrebuinţare, sînt de importanţă secundară pentru muncă, nu acelaşi lucru se întîmplă cu celălalt mare principiu al procesului muncii omeneşti: diviziunea muncii. Diviziunea muncii decurge, într-adevăr, direct din procesul muncii şi nu trebuie confundată cu principiul în aparenţă asemănător al specializării, care domneşte în procesele de lucru şi cu care este de obicei echivalată. Specializarea lucrului şi diviziunea muncii au în comun doar principiul general de organizare, care în sine nu are nimic de a face nici cu lucrul, nici cu munca, ci îşi are originea în sfera strict politică a vieţii, a capacităţii omului de a acţiona, şi de a acţiona împreună şi în acord cu alţi oameni. Specializarea lucrului şi diviziunea muncii pot să se realizeze numai în cadrul organizării politice, acolo unde oamenii nu trăiesc pur şi simplu laolaltă, ci acţionează împreună.

72. Aristotel, *Politica,* 1253 b 30 - 1254 a 18.

73. Winston Ashley, *op. cit.,* cap. 5.

Totuși, în timp ce specializarea lucrului este ghidată în mod esențial chiar de produsul finit, care reclamă prin natura sa competențe diverse ce sînt apoi reunite și organizate împreună, diviziunea muncii, dimpotrivă, presupune echivalarea calitativă a tuturor activităților luate separat, activități pentru care nu se cere nicio calificare specială, care nu au nicio finalitate în ele însele și care nu reprezintă de fapt decît însumarea într-o manieră pur cantitativă a unor cantități de forță de muncă. Diviziunea muncii se bazează pe faptul că doi oameni își pot uni forța de muncă și "se pot comporta unul față de altul ca și cum ar fi o singură persoană"[74]. Această unificare este exact contrariul cooperării, ea indică unitatea speciei din al cărei punct de vedere fiecare membru în parte este identic și înlocuibil. (Formarea unui colectiv de muncă în care muncitorii sînt organizați social potrivit acestui principiu al forței de muncă comune și divizibile este tocmai contrariul diverselor organizații ale lucrătorilor, de la vechile ghilde și corporații la anumite tipuri de sindicate moderne, ai căror membri sînt legați între ei prin competențele și prin specializările care îi deosebesc de alții.) Cum niciuna din activitățile în care procesul este divizat nu are o finalitate în sine, finalitatea naturală este, în cazul lor, exact aceeași ca în cazul muncii "nedivizate": fie simpla reproducere a mijloacelor de subzistență, adică a capacității de consum a muncitorilor, fie epuizarea forței de muncă omenești. Niciuna din aceste două limite nu este totuși definitivă; epuizarea face parte din procesul vital al individului, nu al colectivității, iar subiectul procesului muncii în condițiile diviziunii muncii este o forță de muncă colectivă, iar nu forța de muncă individuală. Caracterul inepuizabil al acestei forțe de muncă corespunde de fapt tocmai nemuririi speciei, al cărei proces vital luat în ansamblu nu este, nici el, întrerupt de nașterile și de morțile individuale ale membrilor ei.

Mai serioasă, se pare, este limita impusă de capacitatea de consum, care rămîne legată de individ chiar și atunci cînd forța de muncă individuală a fost înlocuită de una colectivă. Progresul acumulării bogăției poate fi nelimitat într-o "umanitate socializată" care s-a debarasat de limitele proprietății individuale și care a depășit limita aproprierii individuale dizolvînd în bani de cheltuit și de consumat întreaga bogăție stabilă, posesiunea de obiecte "adunate laolaltă" și "depozitate". Trăim deja într-o societate în care bogăția este apreciată în funcție de puterea de cîștig și de cheltuire, care nu este altceva decît modificarea îndoitului metabolism al corpului omenesc. Problema este, așadar, cum să adaptăm consumul individual la o nelimitată acumulare de bogăție.

Cum umanitatea luată în ansamblu este încă foarte departe de a fi atins limita abundenței, modul în care societatea poate depăși această limită

74. Vezi Viktor von Weizsäcker, "Zum Begriff der Arbeit", în *Festschrift für Alfred Weber* (1948), p. 739. Lucrarea este demnă de atenție, date fiind anumite observații izolate, dar este, din păcate, în general inutilizabilă, deoarece Weizsäcker nu face decît să complice și mai mult conceptul de muncă, presupunînd cu totul gratuit că o ființă umană bolnavă trebuie să "presteze o muncă" pentru a se însănătoși.

naturală a propriei rodnicii nu poate fi observat decît cu titlu provizoriu și la o scară națională. La o asemenea scară, soluția pare destul de simplă. Ea înseamnă a trata toate obiectele de întrebuințare ca și cum ar fi bunuri de consum, astfel ca un scaun sau o masă să fie consumate la fel de repede ca o haină, iar o haină aproape tot atît de rapid ca o mîncare. Acest tip de raportare la obiectele lumii se potrivește pe deasupra întru totul cu modul în care obiectele sînt produse. Revoluția industrială a înlocuit toate meșteșugurile cu munca, iar rezultatul a fost că, în loc să fie produse ale lucrului, care există pentru a fi întrebuințate, obiectele lumii moderne au devenit produse ale muncii, a căror soartă este de a fi consumate. Așa cum uneltele și instrumentele, deși își au originea în lucru, au fost întotdeauna folosite și în procesele muncii, tot astfel diviziunea muncii, pe deplin potrivită pentru și adaptată la procesul muncii, a devenit una din caracteristicile principale ale proceselor moderne de lucru, adică de fabricare și de producere a obiectelor de întrebuințare. Diviziunea muncii mai curînd decît mecanizarea sporită a înlocuit specializarea riguroasă cerută altădată în orice meșteșug. De meșteșug este nevoie doar pentru conceperea și fabricarea de modele înaintea introducerii lor în producția de masă, care depinde, și ea, de unelte și de mașini. Dar producția de masă ar fi la rîndul ei cu totul imposibilă fără înlocuirea lucrătorilor și a specializării cu muncitori și cu diviziunea muncii.

Uneltele și instrumentele ușurează suferința și efortul și schimbă astfel modurile în care necesitatea urgentă proprie muncii era vizibilă altădată pentru toată lumea. Ele nu schimbă necesitatea însăși; ele servesc doar la ascunderea ei de simțurile noastre. Ceva asemănător se petrece cu produsele muncii, care nu devin mai durabile prin abundență. Situația este cu totul diferită în simultana transformare modernă a lucrului datorată introducerii principiului diviziunii muncii. Aici însăși natura lucrului se schimbă, iar procesul de producție, deși nu produce cîtuși de puțin obiecte pentru consum, ia trăsăturile muncii. Cu toate că mașinile ne-au împins într-un ritm al repetiției infinit mai accelerat decît cel prescris de ciclul proceselor naturale – iar această accelerare tipic modernă este întru totul capabilă să ne facă să trecem cu vederea natura repetitivă a oricărei munci –, repetiția și caracterul ei nesfîrșit îi imprimă procesului însuși amprenta inconfundabilă a muncii. Iar asta e încă și mai vizibil la obiectele de întrebuințare produse prin aceste tehnici de muncă. Însăși abundența lor le transformă în bunuri de consum. Caracterul nesfîrșit al procesului muncii este garantat de nevoile de consum permanente; caracterul nesfîrșit al producției poate fi asigurat doar dacă produsele sale își pierd natura de obiecte de întrebuințare, devenind din ce în ce mai mult obiecte de consum, sau, altfel spus, dacă ritmul de întrebuințare este accelerat într-un asemenea grad încît diferența obiectivă dintre întrebuințare și consum, dintre durabilitatea relativă a obiectelor de întrebuințare și rapida sosire și plecare a bunurilor de consum se micșorează pînă la a deveni nesemnificativă.

În nevoia pe care o avem de a înlocui din ce în ce mai repede obiectele din jurul nostru ce aparțin lumii, nu ne mai putem permite să le întrebuințăm,

să respectăm și să păstrăm durabilitatea care le este inerentă; trebuie să consumăm, să devorăm, așa zicînd, casele, mobilierul, mașinile noastre, ca și cînd ar fi "lucrurile bune" ale naturii care se strică fără rost dacă nu sînt rapid atrase în ciclul nesfîrșit al metabolismului omului cu natura. E ca și cum am fi înlăturat prin forță granițele care, separînd-o de natură, protejau lumea, artificialul uman, de procesul biologic care se desfășoară în chiar mijlocul naturii, ca și de procesele naturale ciclice care înconjoară natura, oferindu-le și abandonîndu-le stabilitatea mereu amenințată a lumii omenești.

Idealurile lui *homo faber,* creator de lume, în speță permanența, stabilitatea și durabilitatea, au fost sacrificate în favoarea abundenței, idealul lui *animal laborans*. Trăim într-o societate de muncitori pentru că doar munca, prin rodnicia ei inerentă, are șanse să dea naștere abundenței; și am transformat lucrul în muncă, l-am descompus în particule minuscule pînă ce s-a potrivit cu diviziunea în care se poate ajunge la numitorul comun al execuției celei mai simple, pentru a îndepărta din calea forței de muncă omenești – care este parte a naturii și este poate chiar cea mai puternică dintre toate forțele naturale – obstacolul stabilității "nenaturale", ce îi aparține doar lumii, adică artificialului uman.

17
O SOCIETATE DE CONSUMATORI

Se afirmă adesea că trăim într-o societate de consumatori și, întrucît, așa cum am văzut, munca și consumul nu sînt decît două faze ale aceluiași proces impus omului de necesitățile vieții, o asemenea afirmație este doar un alt mod de a spune că trăim într-o societate de muncitori. Această societate nu a apărut prin emanciparea claselor muncitoare, ci prin emanciparea activității propriu-zise a muncii, care a precedat cu secole întregi emanciparea politică a muncitorilor. Important nu este că, pentru prima oară în istorie, muncitorii au fost admiși, primind drepturi egale, în domeniul public, ci că aproape am reușit să nivelăm toate activitățile umane la numitorul comun al asigurării necesităților vieții și al întreținerii abundenței. Orice am face, se presupune că o facem pentru "cîștigarea existenței"; așa sună verdictul societății, iar numărul celor care l-ar putea contesta, mai ales din profesiile care le-ar permite să o facă, s-a micșorat rapid. Singura excepție pe care societatea este dispusă să o accepte este artistul, care, la drept vorbind, este singurul "lucrător" rămas într-o societate a muncii. Aceeași tendință de a nivela toate activitățile serioase, coborîndu-le la statutul de mijloace de cîștigare a existenței, se vede în teoriile actuale despre muncă, în care munca este aproape unanim definită ca opusul jocului. Ca urmare, toate activitățile serioase, indiferent de roadele lor, sînt numite muncă, iar fiecare activitate care nu este necesară nici pentru viața individului, nici

pentru procesul vital al societății este subsumată categoriei jocului.[75] Aceste teorii, care, reluînd la nivel teoretic opinia curentă într-o societate a muncii, o accentuează și o împing pînă la extrema care îi e proprie, nu mai lasă loc nici măcar "lucrării" artistice; lucrarea se dizolvă în joc și își pierde semnificația de obiect aparținînd lumii. Joaca artistului este apreciată ca îndeplinind în procesul vital de muncă al societății aceeași funcție pe care un joc de tenis sau cultivarea unui *hobby* o îndeplinește în viața individului. Emanciparea muncii nu a dus la egalitatea ei cu celelalte activități ce țin de *vita activa,* ci la prevalența ei aproape necontestată. Din perspectiva "cîștigării existenței", fiecare activitate care nu are legătură cu munca devine un *"hobby".*[76]

Ca să risipim ceea ce pare convingător în această autointerpretare a omului modern, ar fi bine să ne amintim că toate civilizațiile anterioare lumii noastre ar fi fost mai curînd de acord cu Platon, după care "arta cîștigului

---

75. Deși, la prima vedere, pare să fie atît de generală încît să nu aibă niciun sens, categoria muncă-joc este caracteristică în altă privință: adevărata opoziție subiacentă ei este cea dintre necesitate și libertate, și e într-adevăr remarcabil de văzut cît de ispitită este gîndirea modernă să considere jocul drept sursa libertății. Pe lîngă această generalizare, se poate afirma că, în linii mari, idealizările moderne ale muncii cad sub următoarele categorii: (1) Munca este un mijloc de a atinge un scop mai înalt. Aceasta e în general poziția catolică, al cărei mare merit este de a nu eluda cu totul realitatea, astfel încît legăturile strînse dintre muncă și viață și dintre muncă și suferință sînt de obicei măcar menționate. Un reprezentant de seamă este Jacques Leclercq din Louvain, mai ales datorită discuției sale despre muncă și proprietate din *Leçons de droit naturel* (1946), vol. IV, partea a 2-a. (2) Munca este un act de modelare, prin care "o structură dată este transformată într-o altă structură, mai înaltă". Aceasta e teza centrală a faimoasei lucrări a lui Otto Lipmann, *Grundriss der Arbeitswissenschaft* (1926). (3) Într-o societate a muncii, munca este plăcere pură sau "poate deveni în toate privințele la fel de satisfăcătoare ca activitățile desfășurate în timpul liber" (vezi Glen W. Cleeton, *Making Work Human* (1949)). E poziția adoptată astăzi de Corrado Gini în lucrarea sa *Ecconomica Lavorista* (1954), care consideră Statele Unite drept o "societate a muncii" *(società lavorista)* în care "munca este o plăcere și unde toți oamenii doresc să muncească". (Pentru un rezumat în limba germană al poziției sale, vezi *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft,* CIX (1953) și CX (1954).) În paranteză fie spus, teoria nu e atît de nouă pe cît pare. Ea a fost formulată pentru prima dată de F. Nitti ("Le travail humain et ses lois", *Revue internationale de sociologie* (1895)), care susținea chiar și în vremea aceea că "ideea potrivit căreia munca este dureroasă reprezintă mai curînd un fapt psihologic decît unul fiziologic", astfel că suferința va dispărea într-o societate în care toată lumea muncește. (4) În fine, munca este confirmarea de sine a omului împotriva naturii, care, prin muncă, ajunge să îi fie subordonată. Aceasta e premisa care - explicit sau implicit - stă la baza noii tendințe, în special franceze, a umanismului muncii. Reprezentantul său cel mai cunoscut este Georges Friedmann.

După toate aceste teorii și discuții academice, este reconfortant să aflăm că, dacă este întrebată: "de ce muncește omul?", marea majoritate a muncitorilor răspunde pur și simplu: "pentru a putea să trăiască" sau "pentru a face bani" (vezi Helmut Schelsky, *Arbeiterjugend Gestern und Heute* (1955), ale cărui publicații sînt, în mod remarcabil, lipsite de prejudecăți și idealizări).

76. Rolul *hobby*-ului în societatea modernă a muncii este cu totul izbitor și ar putea să stea la baza experienței din teoriile despre muncă-joc. Demn de remarcat, mai ales în contextul de față, este că Marx, care nici măcar nu bănuia o asemenea evoluție, se aștepta ca în societatea sa utopică, fără muncă, toate activitățile să se desfășoare într-o manieră foarte asemănătoare *hobby*-urilor.

de bani" *(technê mistharnêtikê)* nu are nicio legătură nici măcar cu conținutul propriu-zis al unor arte precum medicina, navigația sau arhitectura, care presupuneau recompense bănești. Tocmai pentru a explica o asemenea recompensă bănească, ce, în mod evident, este de natură cu totul diferită de sănătate, obiectul medicinei, sau de înălțarea edificiilor, obiectul arhitecturii, Platon a introdus o artă suplimentară care să le însoțească pe toate. Această artă suplimentară nu este înțeleasă cîtuși de puțin ca un element al muncii prezent în artele altminteri libere, ci, dimpotrivă, ca singura artă mulțumită căreia "artistul", lucrătorul profesionist, cum am spune noi, se menține liber față de necesitatea de a munci.[77] O asemenea artă intră în aceeași categorie cu arta cerută stăpînului unei case, care trebuie să știe cum să își exercite autoritatea și să facă uz de violență pentru a-și conduce sclavii. Scopul ei este să scutească de obligația "cîștigării existenței", în vreme ce scopurile celorlalte arte sînt încă și mai îndepărtate de această necesitate elementară.

Emanciparea muncii și, concomitent, emanciparea claselor muncitoare de sub opresiune și exploatare au însemnat, fără îndoială, un progres în direcția non-violenței. Este cu mult mai puțin sigur că a fost și un progres în direcția libertății. Nicio formă de violență exercitată de om, cu excepția violenței folosite în cazul torturii, nu se poate măsura cu forța naturală cu care necesitatea însăși constrînge. Este motivul pentru care grecii au derivat din *necesitate* cuvîntul lor pentru tortură, numind-o *anagkai,* și nu din *bia,* cuvînt folosit pentru a desemna violența exercitată de om asupra omului, fiind totodată motivul care explică faptul istoric că, de-a lungul Antichității occidentale, tortura, "necesitatea căreia niciun om nu îi poate rezista", a putut fi folosită numai împotriva sclavilor, care erau oricum supuși necesității.[78] Artele violenței, arta războiului, arta pirateriei și, în cele din urmă, arta conducerii despotice, au fost cele care i-au adus pe cei învinși în serviciul învingătorilor și astfel au ținut în frîu necesitatea de-a lungul celei mai mari părți a istoriei consemnate.[79] Epoca modernă, într-un mod cu mult mai pronunțat decît

77. *Republica,* 346. Prin urmare, "arta cîștigului înlătură sărăcia, așa cum medicina înlătură boala" (*Gorgias,* 478). Cum plata pentru serviciile lor era benevolă (Loening, *op. cit.*), profesiunile liberale trebuie într-adevăr să fi atins o remarcabilă perfecțiune în "arta de a face bani".

78. Explicația modernă obișnuită a acestui obicei caracteristic pentru întreaga Antichitate greacă și latină – potrivit căreia originea lui se găsește în "credința că sclavul este incapabil să spună adevărul, mai puțin atunci cînd e supus la cazne" (Barrow, *op. cit.,* p.31) – este complet greșită. Credința era, dimpotrivă, că nimeni nu poate inventa o minciună sub tortură: "On croyait recueillir la voix même de la nature dans les cris de la douleur. Plus la douleur pénétrait avant, plus intime et plus vrai sembla être ce témoignage de la chair et du sang" [Se credea că în țipetele de durere se aude însăși vocea naturii. Cu cît durerea pătrundea mai adînc, cu atît mai intimă și mai adevărată părea să fie mărturia cărnii și a sîngelui] (Wallon, *op. cit.,* I, 325). Psihologia antică era cu mult mai conștientă decît sîntem noi de elementul de libertate, de născocire liberă dintr-o minciună. Se presupunea că "necesitățile" torturii distrug această libertate și, de aceea, nu puteau fi aplicate cetățenilor liberi.

79. Cele mai vechi cuvinte grecești pentru sclavi, *douloi* și *dmôes,* însemnau încă dușman înfrînt. Despre războaie și despre vînzarea prizonierilor de război ca principala sursă a sclaviei în Antichitate, vezi W. L. Westermann, "Sklaverei", în Pauly-Wissowa.

creștinismul, a provocat – în paralel cu glorificarea muncii – o enormă depreciere a acestor arte și o diminuare, mai puțin considerabilă, dar nu mai puțin importantă, a folosirii instrumentelor violenței în treburile omenești în general.[80] Ascensiunea muncii și necesitatea proprie metabolismului muncii cu natura par a fi strîns legate de devalorizarea tuturor activităților care fie izvorăsc direct din violență, cum este cazul folosirii forței în relațiile umane, fie adăpostesc în ele însele un element de violență, cum este cazul, vom vedea, cu orice lucrare meșteșugărească. Totul se petrece ca și cum eliminarea progresivă a violenței în cursul epocii moderne ar fi deschis aproape automat calea reîntoarcerii necesității la nivelul ei cel mai elementar. Ceea ce s-a mai întîmplat o dată în istoria noastră, în veacurile declinului Imperiului roman, se întîmplă poate din nou. Chiar și atunci, munca a devenit o ocupație a claselor libere "doar pentru a le impune obligațiile claselor servile"[81].

Pericolul ca emanciparea muncii în epoca modernă nu numai să nu reușească să inaugureze o eră a libertății pentru toți, ci, dimpotrivă, să împingă pentru prima oară întreaga umanitate sub jugul necesității fusese deja clar sesizat de Marx cînd susținea că țelul revoluției nu poate fi în niciun caz emanciparea deja-realizată a claselor muncitoare, ci trebuie să însemne emanciparea omului față de muncă. La prima vedere, un astfel de țel pare utopic, chiar singurul element cu adevărat utopic din învățăturile lui Marx.[82] Emanciparea față de muncă reprezintă, în termenii lui Marx, emancipare

---

80. Astăzi, din cauza recentelor perfecționări ale instrumentelor războiului și distrugerii, sîntem înclinați să trecem cu vederea această importantă tendință a epocii moderne. De fapt, secolul al XIX-lea a fost unul dintre cele mai pașnice secole din istorie.

81. Wallon, *op. cit.*, III, 265. Wallon arată în mod strălucit cum generalizarea stoică tîrzie, după care toți oamenii sînt sclavi, s-a bazat pe evoluția Imperiului roman, în care guvernarea imperială a abolit treptat vechea libertate, astfel că, în cele din urmă, nimeni nu mai era liber și toată lumea avea un stăpîn. Cotitura s-a produs atunci cînd Caligula, cel dintîi, și Traian, după aceea, au acceptat să fie numiți *dominus*, cu un cuvînt folosit altădată doar pentru stăpînul casei. Așa-zisa morală de sclav din Antichitatea tîrzie și premisa ei, potrivit căreia între viața unui sclav și viața unui om liber nu există nicio diferență reală, aveau un fundal cît se poate de realist. Acum sclavul îi putea într-adevăr spune stăpînului său: nimeni nu este liber, toți au un stăpîn. În termenii lui Wallon: "Les condamnés aux mines ont pour confrères, à un moindre degré de peine, les condamnés aux moulins, aux boulangeries, aux relais publics, à tout autre travail faisant l'objet d'une corporation particulière" [Ocnașii îi au drept confrați, pe o treaptă inferioară a caznei, pe osîndiții la munca în mori, în brutării, la popasurile poștei publice, sau la orice alt fel de muncă al cărei obiect ține de o corporație particulară] (p. 216). "C'est le droit de l'esclavage qui gouverne maintenant le citoyen; et nous avons retrouvé toute la législation propre aux esclaves dans les règlements qui concernent sa personne, sa famille ou ses biens" [Dreptul sclaviei îl guvernează acum pe cetățean; și noi am regăsit, în reglementările care îi privesc persoana, familia sau bunurile, întreaga legislație proprie sclavilor] (pp. 219–220).

82. Societatea fără clase și fără stat a lui Marx nu este utopică. Pe lîngă faptul că evoluțiile moderne au tendința clară de a aboli distincțiile de clasă din societate și de a înlocui guvernarea cu acea "administrare a lucrurilor" care, potrivit lui Engels, trebuia să fie marca societății socialiste, la Marx însuși aceste idealuri au fost în mod clar concepute în concordanță cu democrația ateniană, doar că în societatea comunistă privilegiile cetățenilor liberi urmau să fie extinse la toată lumea.

față de necesitate, ceea ce ar însemna, în ultimă instanță, și emanciparea față de consum, adică de metabolismul cu natura care formează însăși condiția vieții umane.[83] Totuși, progresele din ultimul deceniu și îndeosebi posibilitățile deschise mulțumită dezvoltării în continuare a automatizării ne îndreptățesc să ne întrebăm dacă utopia de ieri nu va deveni realitatea de mîine, astfel că, în cele din urmă, din "truda și necazul" proprii ciclului biologic de al cărui motor este legată viața omenească nu va mai rămîne decît efortul consumului.

Și totuși, nici chiar această utopie nu ar putea schimba fundamentala zădărnicie pămîntească a procesului vieții. Cele două faze prin care trebuie să treacă ciclul perpetuu al vieții biologice, fazele muncii și consumului, își pot schimba proporția pînă acolo încît aproape întreaga "forță de muncă" umană să se cheltuiască în consum, ceea ce ar conduce totodată la serioasa problemă socială a timpului liber, adică, în esență, la problema felului în care s-ar putea asigura suficiente prilejuri de epuizare zilnică pentru a menține intactă capacitatea de consum.[84] Consumul lipsit de suferință și de efort nu ar schimba, ci doar ar mări caracterul devorant al vieții biologice, pînă ce o umanitate cu totul "eliberată" de lanțurile durerii și ale efortului va fi liberă să "consume" întreaga lume și să reproducă zilnic toate obiectele pe care dorește să le consume. Cîte lucruri ar apărea și ar dispărea în fiecare zi și în fiecare oră în procesul vital al unei asemenea societăți ar fi, în cel mai bun caz, lipsit de însemnătate pentru lume, admițînd că lumea și caracterul-ei-de-obiect ar putea ține piept dinamismului nesăbuit al unui proces vital pe de-a-ntregul motorizat. Pericolul automatizării viitoare stă mai puțin în mult deplînsa mecanizare și artificializare a vieții naturale, cît în faptul că, în ciuda artificialității sale, întreaga productivitate umană ar putea fi absorbită într-un proces vital teribil de intensificat și și-ar urma automat, fără suferință sau efort, ciclul natural perpetuu. Ritmul mașinilor ar crește și ar intensifica teribil ritmul natural al vieții, însă nu ar schimba caracteristica

83. Nu este poate nicio exagerare să afirmăm că *La condition ouvrière* (1951) a lui Simone Weil este singura carte din imensa literatură consacrată chestiunii muncii care se ocupă de problemă fără prejudecăți sau sentimentalism. Ca *motto* al jurnalului care îi relatează zi de zi experiențele dintr-o fabrică, ea a ales următorul vers din Homer (*Iliada,* VI, 458): *poll' aekadzomenê, kraterê d'epikeiset' anagkê* ("adînc împotriva voinței, mai puternic necesitatea asupra-ți apasă"); ea conchide că speranța într-o eliberare finală de muncă și de necesitate este singurul element utopic al marxismului, fiind în același timp adevăratul motor al tuturor mișcărilor muncitorești revoluționare de inspirație marxistă. Această speranță este "opiul poporului" pe care Marx credea că îl reprezintă religia.

84. Inutil să mai spunem că acest timp liber nu coincide defel, cum susține opinia curentă, cu *scholê* a Antichității, care nu era un fenomen de consum, "ostentativ" sau nu, și nu s-a ivit dintr-un "timp disponibil" scăpat de muncă, ci, dimpotrivă, a fost o "abținere" conștientă de la orice activitate legată de simpla existență, de la activitatea de consum ca și de la cea de muncă. Piatra de încercare a acestei *scholê,* spre deosebire de idealul modern al timpului liber, este frugalitatea binecunoscută și adesea descrisă a vieții grecești din perioada clasică. Astfel, este caracteristică suspiciunea cu care era privit negoțul maritim, răspunzător, mai mult decît orice altceva, pentru bogăția din Atena, așa încît Platon, pe urmele lui Hesiod, a recomandat întemeierea noilor orașe-stat departe de mare.

principală a vieții în raportul ei cu lumea, care este de erodare a durabilității, ci doar ar face-o mai mortală.

E o cale lungă de la reducerea treptată a numărului orelor de muncă, care a progresat constant timp de aproape un secol, pînă la această utopie. În plus, progresul realizat a fost mai curînd supraestimat, deoarece a fost măsurat prin contrast cu condițiile de exploatare cu totul inumane dominante în cursul primelor faze ale capitalismului. Dacă gîndim în perioade ceva mai lungi, cantitatea anuală de timp liber de care o persoană beneficiază în prezent nu pare atît o realizare a modernității, cît o apropiere tardivă de normalitate.[85] În această privință, ca și în altele, spectrul unei adevărate societăți de consumatori este mai alarmant ca ideal al societății actuale decît ca realitate deja existentă. Idealul nu e nou; era clar indicat în premisa necontestată a economiei politice clasice, după care scopul ultim pentru *vita activa* este creșterea bogăției, abundența și "fericirea a cît mai mulți". Și, în definitiv, ce altceva este acest ideal al societății moderne dacă nu visul străvechi al celor săraci și lipsiți, care poate avea un farmec aparte cît timp rămîne un vis, dar se transformă într-o păcăleală de paradis de îndată ce este realizat.

Speranța care i-a inspirat pe Marx și pe cei mai buni dintre membrii diverselor mișcări muncitorești – că, în cele din urmă, timpul liber îi va emancipa pe oameni de necesitate și îl va face productiv pe *animal laborans* – se întemeiază pe iluzia unei filosofii mecaniciste care presupune că forța de muncă, ca orice altă formă de energie, nu se poate pierde niciodată, astfel că, dacă nu este cheltuită și epuizată în corvoada vieții, va alimenta automat alte activități, "mai înalte". Modelul călăuzitor al acestei speranțe la Marx a fost fără îndoială Atena lui Pericle, care, în viitor, cu ajutorul productivității considerabil sporite a muncii omenești, nu ar mai avea nevoie de sclavi pentru a se susține, ci ar deveni o realitate pentru toți. La o sută de ani după Marx, știm în ce constă eroarea acestui raționament; timpul liber al lui *animal laborans* nu este cheltuit niciodată în altceva decît în consum și, cu cît îi rămîne mai mult timp, cu atît dorințele sale sînt mai lacome și mai insistente. Faptul

85. Se estimează că în timpul Evului Mediu nu se muncea mai mult de jumătate din zilele anului. Sărbătorile oficiale numărau 141 de zile (vezi Levasseur, *op. cit.*, p. 329; vezi, de asemenea, Liesse, *Le Travail* (1899), p. 253, pentru numărul de zile lucrătoare din Franța de dinaintea Revoluției). Creșterea monstruoasă a zilei de muncă este caracteristică pentru începutul revoluției industriale, cînd muncitorii au fost obligați să concureze cu mașinile de curînd introduse. Înainte de asta, în Anglia, durata zilei de muncă ajungea la unsprezece sau la douăsprezece ore în secolul al XV-lea și la zece ore în secolul al XVII-lea (vezi H. Herkner, "Arbeitszeit", în *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft* (1923), I, 889 și urm.). Pe scurt, "les travailleurs ont connu pendant la première moitié du 19e siècle, des conditions d'existences pires que celles subies auparavant par les plus infortunés" [în prima jumătate a secolului al XIX-lea, muncitorii au cunoscut condiții de trai mai rele decît cele suportate înainte de cei mai nenorociți] (Edouard Dolléans, *Histoire du travail en France* (1953)). Dimensiunile progresului realizat în epoca noastră sînt în general supraapreciate, pentru că noi facem evaluarea în comparație cu un ev într-adevăr "întunecat". Bunăoară, s-ar putea ca speranța de viață în cele mai civilizate țări de astăzi să corespundă abia speranței de viață din anumite secole ale Antichității. Desigur, e un lucru pe care nu îl știm, dar o asemenea bănuială se stîmește dacă judecăm după vîrsta morții din biografiile oamenilor celebri.

față de necesitate, ceea ce ar însemna, în ultimă instanță, și emanciparea față de consum, adică de metabolismul cu natura care formează însăși condiția vieții umane.[83] Totuși, progresele din ultimul deceniu și îndeosebi posibilitățile deschise mulțumită dezvoltării în continuare a automatizării ne îndreptățesc să ne întrebăm dacă utopia de ieri nu va deveni realitatea de mîine, astfel că, în cele din urmă, din "truda și necazul" proprii ciclului biologic de al cărui motor este legată viața omenească nu va mai rămîne decît efortul consumului.

Și totuși, nici chiar această utopie nu ar putea schimba fundamentala zădărnicie pămîntească a procesului vieții. Cele două faze prin care trebuie să treacă ciclul perpetuu al vieții biologice, fazele muncii și consumului, își pot schimba proporția pînă acolo încît aproape întreaga "forță de muncă" umană să se cheltuiască în consum, ceea ce ar conduce totodată la serioasa problemă socială a timpului liber, adică, în esență, la problema felului în care s-ar putea asigura suficiente prilejuri de epuizare zilnică pentru a menține intactă capacitatea de consum.[84] Consumul lipsit de suferință și de efort nu ar schimba, ci doar ar mări caracterul devorant al vieții biologice, pînă ce o umanitate cu totul "eliberată" de lanțurile durerii și ale efortului va fi liberă să "consume" întreaga lume și să reproducă zilnic toate obiectele pe care dorește să le consume. Cîte lucruri ar apărea și ar dispărea în fiecare zi și în fiecare oră în procesul vital al unei asemenea societăți ar fi, în cel mai bun caz, lipsit de însemnătate pentru lume, admițînd că lumea și caracterul-ei-de-obiect ar putea ține piept dinamismului nesăbuit al unui proces vital pe de-a-ntregul motorizat. Pericolul automatizării viitoare stă mai puțin în mult deplînsa mecanizare și artificializare a vieții naturale, cît în faptul că, în ciuda artificialității sale, întreaga productivitate umană ar putea fi absorbită într-un proces vital teribil de intensificat și și-ar urma automat, fără suferință sau efort, ciclul natural perpetuu. Ritmul mașinilor ar crește și ar intensifica teribil ritmul natural al vieții, însă nu ar schimba caracteristica

---

83. Nu este poate nicio exagerare să afirmăm că *La condition ouvrière* (1951) a lui Simone Weil este singura carte din imensa literatură consacrată chestiunii muncii care se ocupă de problemă fără prejudecăți sau sentimentalism. Ca *motto* al jurnalului care îi relatează zi de zi experiențele dintr-o fabrică, ea a ales următorul vers din Homer (*Iliada,* VI, 458): *poll' aekadzomenê, kraterê d'epikeiset' anagkê* ("adînc împotriva voinței, mai puternic necesitatea asupra-ți apasă"); ea conchide că speranța într-o eliberare finală de muncă și de necesitate este singurul element utopic al marxismului, fiind în același timp adevăratul motor al tuturor mișcărilor muncitorești revoluționare de inspirație marxistă. Această speranță este "opiul poporului" pe care Marx credea că îl reprezintă religia.

84. Inutil să mai spunem că acest timp liber nu coincide defel, cum susține opinia curentă, cu *scholê* a Antichității, care nu era un fenomen de consum, "ostentativ" sau nu, și nu s-a ivit dintr-un "timp disponibil" scăpat de muncă, ci, dimpotrivă, a fost o "abținere" conștientă de la orice activitate legată de simpla existență, de la activitatea de consum ca și de la cea de muncă. Piatra de încercare a acestei *scholê,* spre deosebire de idealul modern al timpului liber, este frugalitatea binecunoscută și adesea descrisă a vieții grecești din perioada clasică. Astfel, este caracteristică suspiciunea cu care era privit negoțul maritim, răspunzător, mai mult decît orice altceva, pentru bogăția din Atena, așa încît Platon, pe urmele lui Hesiod, a recomandat întemeierea noilor orașe-stat departe de mare.

principală a vieții în raportul ei cu lumea, care este de erodare a durabilității, ci doar ar face-o mai mortală.

E o cale lungă de la reducerea treptată a numărului orelor de muncă, care a progresat constant timp de aproape un secol, pînă la această utopie. În plus, progresul realizat a fost mai curînd supraestimat, deoarece a fost măsurat prin contrast cu condițiile de exploatare cu totul inumane dominante în cursul primelor faze ale capitalismului. Dacă gîndim în perioade ceva mai lungi, cantitatea anuală de timp liber de care o persoană beneficiază în prezent nu pare atît o realizare a modernității, cît o apropiere tardivă de normalitate.[85] În această privință, ca și în altele, spectrul unei adevărate societăți de consumatori este mai alarmant ca ideal al societății actuale decît ca realitate deja existentă. Idealul nu e nou; era clar indicat în premisa necontestată a economiei politice clasice, după care scopul ultim pentru *vita activa* este creșterea bogăției, abundența și "fericirea a cît mai mulți". Și, în definitiv, ce altceva este acest ideal al societății moderne dacă nu visul străvechi al celor săraci și lipsiți, care poate avea un farmec aparte cît timp rămîne un vis, dar se transformă într-o păcăleală de paradis de îndată ce este realizat.

Speranța care i-a inspirat pe Marx și pe cei mai buni dintre membrii diverselor mișcări muncitorești – că, în cele din urmă, timpul liber îi va emancipa pe oameni de necesitate și îl va face productiv pe *animal laborans* – se întemeiază pe iluzia unei filosofii mecaniciste care presupune că forța de muncă, ca orice altă formă de energie, nu se poate pierde niciodată, astfel că, dacă nu este cheltuită și epuizată în corvoada vieții, va alimenta automat alte activități, "mai înalte". Modelul călăuzitor al acestei speranțe la Marx a fost fără îndoială Atena lui Pericle, care, în viitor, cu ajutorul productivității considerabil sporite a muncii omenești, nu ar mai avea nevoie de sclavi pentru a se susține, ci ar deveni o realitate pentru toți. La o sută de ani după Marx, știm în ce constă eroarea acestui raționament; timpul liber al lui *animal laborans* nu este cheltuit niciodată în altceva decît în consum și, cu cît îi rămîne mai mult timp, cu atît dorințele sale sînt mai lacome și mai insistente. Faptul

85. Se estimează că în timpul Evului Mediu nu se muncea mai mult de jumătate din zilele anului. Sărbătorile oficiale numărau 141 de zile (vezi Levasseur, *op. cit.*, p. 329; vezi, de asemenea, Liesse, *Le Travail* (1899), p. 253, pentru numărul de zile lucrătoare din Franța de dinaintea Revoluției). Creșterea monstruoasă a zilei de muncă este caracteristică pentru începutul revoluției industriale, cînd muncitorii au fost obligați să concureze cu mașinile de curînd introduse. Înainte de asta, în Anglia, durata zilei de muncă ajungea la unsprezece sau la douăsprezece ore în secolul al XV-lea și la zece ore în secolul al XVII-lea (vezi H. Herkner, "Arbeitszeit", în *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft* (1923), I, 889 și urm.). Pe scurt, "les travailleurs ont connu pendant la première moitié du 19e siècle, des conditions d'existences pires que celles subies auparavant par les plus infortunés" [în prima jumătate a secolului al XIX-lea, muncitorii au cunoscut condiții de trai mai rele decît cele suportate înainte de cei mai nenorociți] (Edouard Dolléans, *Histoire du travail en France* (1953)). Dimensiunile progresului realizat în epoca noastră sînt în general supraapreciate, pentru că noi facem evaluarea în comparație cu un ev într-adevăr "întunecat". Bunăoară, s-ar putea ca speranța de viață în cele mai civilizate țări de astăzi să corespundă abia speranței de viață din anumite secole ale Antichității. Desigur, e un lucru pe care nu îl știm, dar o asemenea bănuială se stîrnește dacă judecăm după vîrsta morții din biografiile oamenilor celebri.

că aceste dorințe devin mai sofisticate, astfel încît consumul nu se mai limitează la necesități, ci, dimpotrivă, se concentrează mai ales asupra lucrurilor netrebuincioase vieții, nu schimbă caracterul acestei societății, ci conține pericolul grav ca, în cele din urmă, niciun obiect al lumii să nu mai fie ferit de consum și de anihilarea prin consum.

Adevărul mai curînd neplăcut al problemei este că victoria obținută de lumea modernă asupra necesității se datorează emancipării muncii, adică faptului că lui *animal laborans* i s-a permis să ocupe domeniul public; și totuși, cît timp *animal laborans* rămîne în posesia lui, nu se poate vorbi de un adevărat domeniu public, ci numai de activități private expuse în public. Rezultatul este ceea ce, printr-un eufemism, se numește cultura de masă, iar neajunsul său profund este o nefericire universală, cauzată, pe de o parte, de echilibrul tulburat dintre muncă și consum și, pe de altă parte, de cererile insistente ale lui *animal laborans* de a obține o fericire care poate fi atinsă numai acolo unde există un echilibru perfect între procesele vitale de epuizare și de regenerare, de suferință și de eliberare de suferință. Pretenția universală la fericire și nefericirea larg răspîndită din societatea noastră (cele două nefiind altceva decît fețele aceleiași monede) se numără printre semnele cele mai convingătoare că am început să trăim într-o societate a muncii care nu are destulă muncă care să o mențină satisfăcută. Căci doar *animal laborans,* și nu meșteșugarul, nici omul acțiunii, a pretins vreodată să fie "fericit" ori a crezut că oamenii muritori pot fi fericiți.

Unul din semnele evidente ale pericolului că sîntem poate pe cale să realizăm idealul lui *animal laborans* este măsura în care întreaga noastră economie a devenit o economie a risipei, în care obiectele trebuie devorate și aruncate aproape la fel de repede pe cît au apărut în lume, pentru ca procesul însuși să nu ajungă brusc la un sfîrșit catastrofal. Dar, dacă idealul ar fi deja realizat, iar noi nu am fi cu adevărat nimic altceva decît membrii unei societăți de consumatori, nu am mai trăi nicidecum într-o lume, ci am fi pur și simplu conduși de un proces în ale cărui cicluri perpetue obiectele apar și dispar, se arată și se fac nevăzute, fără a dăinui vreodată îndeajuns pentru a împrejmui procesul vital din mijlocul lor.

Lumea, casa înălțată de om pe pămînt, făcută din materialul pe care natura terestră îl furnizează mîinilor omenești, nu constă din obiecte care se consumă, ci din obiecte care se întrebuințează. Dacă natura și pămîntul constituie în genere condiția *vieții* umane, atunci lumea și obiectele lumii constituie condiția în care această viață specific umană se poate simți acasă pe pămînt. Văzută cu ochii lui *animal laborans,* natura este marele furnizor al tuturor "lucrurilor bune", care le aparțin în egală măsură tuturor copiilor ei, cei care "(le) iau din mînile (ei)" și "se amestecă cu" ele în muncă și în consum.[86] Văzută cu ochii lui *homo faber,* constructorul lumii, aceeași natură "furnizează numai materiale care în ele însele nu prețuiesc aproape nimic",

86. Locke, *op. cit.,* secțiunea 28.

a căror întreagă valoare stă în lucrul executat asupra lor.[87] Fără a lua obiectele din mîinile naturii și a le consuma și fără a se apăra pe sine împotriva proceselor naturale de creștere și decădere, *animal laborans* nu ar putea nicidecum supraviețui. Însă, fără a se simți acasă în mijlocul obiectelor a căror durabilitate le face potrivite pentru întrebuințare și pentru înălțarea unei lumi a cărei permanență se află în contrast fățiș cu viața, această viață nu ar fi nicidecum umană.

Cu cît a devenit mai ușoară într-o societate de consumatori sau de muncitori, cu atît îi va fi mai greu acestei vieți să rămînă conștientă de solicitările necesității de care este condusă, chiar și atunci cînd suferința și efortul, manifestările exterioare ale necesității, sînt aproape insesizabile. Pericolul este ca o asemenea societate, orbită de abundența rodniciei sale crescînde și prinsă în funcționarea lină a unui proces fără sfîrșit, să nu mai fie în stare să își recunoască propria zădărnicie – zădărnicia unei vieți care "nu se fixează și nici nu se realizează pe sine într-un subiect permanent care să dureze după ce munca (ei) s-a isprăvit"[88].

87. *Ibid.*, secțiunea 43.

88. Adam Smith, *op. cit.*, I, 295.

CAPITOLUL IV
LUCRUL

18
DURABILITATEA LUMII

Lucrul mîinilor noastre, spre deosebire de munca trupurilor noastre – *homo faber,* cel care face și "lucrează" literalmente "asupra"[1], spre deosebire de *animal laborans,* cel care muncește și "se amestecă cu" – fabrică varietatea cu adevărat nesfîrșită de obiecte al căror ansamblu constituie artificialul uman. Ele sînt mai cu seamă, însă nu exclusiv obiecte de întrebuințare; ele posedă durabilitatea de care Locke avea nevoie pentru întemeierea proprietății, "valoarea" de care Adam Smith avea nevoie pentru piața de schimb și sînt dovada productivității, pe care Marx o socotea drept piatra de încercare a naturii umane. Întrebuințarea lor adecvată nu le face să dispară, ele conferind stabilitatea și trăinicia fără de care artificialul uman nu ar putea fi un adăpost demn de încredere pentru această creatură nestatornică și muritoare care este omul.

Durabilitatea artificialului uman nu e absolută; deși nu îl consumă, întrebuințarea pe care i-o dăm îl erodează. Procesul vieții, care ne pătrunde întreaga ființă, invadează și artificialul uman; prin urmare, dacă nu sînt întrebuințate, obiectele lumii se degradează și ele în cele din urmă, întorcîndu-se în ansamblul procesului natural din care au fost scoase și împotriva căruia au fost ridicate. Lăsat în seama lui sau îndepărtat din lumea omului, un scaun va redeveni lemn, iar lemnul se va degrada și se va întoarce în solul din care s-a ivit copacul înainte de a fi fost tăiat pentru a deveni materialul asupra căruia să se lucreze și cu ajutorul căruia să se construiască. Însă, chiar dacă acesta este poate sfîrșitul inevitabil al tuturor obiectelor din lume luate separat și semnul că sînt produsele unui creator muritor, nu la fel de sigur este și destinul final al artificialului uman ca atare, în care toate obiectele luate separat pot fi în permanență înlocuite odată cu schimbarea generațiilor care vin, locuiesc lumea făcută de om și pleacă. În plus, deși utilizarea duce fatalmente la erodarea acestor obiecte, un asemenea sfîrșit

1. Cuvîntul latin *faber,* înrudit probabil cu *facere* ("a face ceva" în sensul de "a produce"), îl desemna la început pe creatorul, pe artistul care lucrează asupra unui material dur, precum piatra sau lemnul; termenul se folosea, de asemenea, ca traducere a grecescului *tektôn,* care are același înțeles. Cuvîntul *fabri,* adeseori urmat de *tignarii,* îi desemna îndeosebi pe lucrătorii din construcții și pe dulgheri. Nu am reușit să stabilesc cînd și unde a apărut pentru prima oară expresia *homo faber,* care este fără îndoială de origine modernă, postmedievală. Jean Leclercq ("Vers la société basée sur le travail", *Revue du travail,* vol. LI, nr. 3 (martie, 1950)) sugerează că abia Bergson "ar fi pus în circulație conceptul de *homo faber*".

nu constituie soarta lor în același sens în care distrugerea reprezintă sfîrșitul inerent tuturor obiectelor de consum. Ceea ce utilizarea uzează este durabilitatea.

Durabilitatea conferă obiectelor lumii o relativă independență față de oamenii care le-au produs și care le întrebuințează, o "obiectivitate" care le face să reziste, să "stea împotrivă"[2] și să îndure, măcar pentru o vreme, nevoile și cerințele nestăpînite ale producătorilor și utilizatorilor lor vii. Din acest punct de vedere, obiectele lumii au rolul de a stabiliza viața omenească, iar obiectivitatea lor – în contrast cu vorba heracliteană după care un om nu poate intra de două ori în același rîu – ține de faptul că, în ciuda naturii lor mereu schimbătoare, oamenii își pot recăpăta putința-de-a-fi-aceiași, adică identitatea, raportîndu-se la același scaun sau la aceeași masă. Altfel spus, subiectivității oamenilor i se opune mai curînd obiectivitatea lumii făcute de om decît sublima indiferență a unei naturi virgine, a cărei copleșitoare forță elementară, dimpotrivă, îi va sili pe oameni să penduleze fără preget în cercul propriei lor mișcări biologice, care se potrivește perfect cu mișcarea ciclică generală a economiei naturii. Doar noi, cei care, pornind de la ceea ce ne dă natura, am înălțat obiectivitatea unei lumi care ne aparține, cei care am construit-o în interiorul mediului natural pentru a fi astfel protejați împotriva lui, putem privi natura ca pe ceva "obiectiv". Fără o lume între oameni și natură, există mișcare eternă, însă nu obiectivitate.

Cu toate că întrebuințarea nu se confundă cu consumul, tot așa cum lucrul nu se confundă cu munca, în anumite domenii importante ele par să se suprapună într-o asemenea măsură, încît acordul unanim cu care atît opinia publică, cît și cea savantă au identificat aceste două realități distincte pare cît se poate de îndreptățit. Într-adevăr, întrebuințarea conține un element de consum în măsura în care procesul de uzare se produce prin contactul obiectului de întrebuințare cu organismul viu care consumă, și, cu cît contactul dintre corp și obiectul întrebuințat va fi mai strîns, cu atît mai ispititoare va părea echivalarea celor două. Cine interpretează, bunăoară, natura obiectelor de întrebuințare în termenii articolelor de îmbrăcăminte, va fi tentat să conchidă că întrebuințarea nu înseamnă nimic altceva decît un consum mai lent. Unei asemenea interpretări i se opun cele amintite mai devreme, în speță că distrugerea, deși inevitabilă, este accidentală în cazul întrebuințării, dar este inerentă consumului. Ceea ce deosebește cea mai slabă pereche de pantofi de bunurile de consum propriu-zise este că prima nu se strică dacă nu o port, că are o independență proprie, oricît de modestă, care îi permite să supraviețuiască chiar și un timp îndelungat capriciilor schimbătoare ale proprietarului ei. Întrebuințată sau nu, perechea de pantofi va rămîne în lume o anumită vreme, dacă nu cumva este distrusă din senin.

2. Acest sens este implicit în verbul latin *obicere,* din care a derivat mai tîrziu "obiectul" nostru, și în *Gegenstand,* cuvîntul german pentru "obiect". Literal, "obiect" înseamnă "ceva aruncat" sau "pus împotrivă".

În favoarea identificării dintre lucru și muncă poate fi adus un argument asemănător, cu mult mai celebru și cu mult mai convingător. Cea mai necesară și mai elementară muncă a omului, cultivarea pămîntului, pare să fie exemplul perfect, ca să zicem așa, de muncă ce se transformă pe parcurs în lucru. Totul pare să se întîmple astfel deoarece cultivarea pămîntului, în ciuda strînsei sale legături cu ciclul biologic și a totalei sale dependențe de ciclul mai cuprinzător al naturii, lasă în urmă anumite produse care depășesc în durată activitatea cultivării propriu-zise și alcătuiesc un durabil adaos la artificialul uman: aceeași sarcină, îndeplinită an după an, va transforma în cele din urmă pustietatea în teren cultivat. Tocmai din acest motiv, exemplul figurează la loc de cinste în toate teoriile antice sau moderne despre muncă. Totuși, în pofida unei netăgăduite asemănări și cu toate că, neîndoielnic, prestigiul tradițional al agriculturii decurge din faptul că activitatea cultivării pămîntului nu numai că procură mijloace de subzistență, ci, procurîndu-le, pregătește pămîntul în vederea construirii lumii, deosebirea rămîne chiar și acum cît se poate de clară: terenul cultivat nu este, la drept vorbind, un obiect de întrebuințare, care să existe în virtutea propriei sale durabilități și care să nu reclame pentru a dăinui decît o îngrijire obișnuită destinată conservării sale; dacă este să rămînă cultivat, pămîntul trebuie muncit fără încetare. Cu alte cuvinte, o adevărată reificare, prin care existența obiectului produs să fie definitiv asigurată, nu s-a petrecut niciodată; ca să rămînă cît de cît în interiorul lumii umane, obiectul trebuie în permanență reprodus.

19
Reificarea

Fabricarea, lucrul lui *homo faber,* constă în reificare. Soliditatea, proprie tuturor obiectelor, chiar și celor mai fragile, vine de la materialul asupra căruia se lucrează, însă acest material nu este el însuși pur și simplu dat, subzistînd asemenea roadelor cîmpului și ale pomilor pe care le putem culege sau le putem lăsa neatinse fără a schimba economia naturii. Materialul este deja un produs al mîinilor omenești, care l-au scos din starea sa naturală fie suprimînd un proces vital, ca în cazul copacului care trebuie doborît pentru a furniza lemn, fie întrerupînd unul dintre procesele mai lente ale naturii, ca în cazul fierului, al pietrei sau al marmurei smulse din pîntecele pămîntului. Elementul de viol, de violență este prezent în orice fabricare, iar *homo faber,* creatorul artificialului uman, a fost întotdeauna un distrugător al naturii. *Animal laborans,* cel care mulțumită corpului său și cu ajutorul animalelor domestice hrănește viața, este poate domnul și stăpînul tuturor făpturilor vii, dar rămîne în continuare slujitorul naturii și al pămîntului; doar *homo faber* se poartă ca domn și stăpîn al întregului pămînt. Cum productivitatea sa a fost concepută după chipul unui Dumnezeu Creator, astfel ca acolo unde Dumnezeu creează *ex nihilo,* omul să creeze pornind de la o substanță

dată, productivitatea umană era menită prin definiție să ducă la o revoltă prometeică, deoarece putea să înalțe lumea făcută de om numai după ce distrugea o parte a naturii create de Dumnezeu.[3]

Experiența acestei violențe este experiența cea mai elementară a puterii omenești și, prin urmare, tocmai contrariul efortului dureros și istovitor experimentat în munca adevărată. Ea poate da siguranță de sine și satisfacție și poate deveni chiar o sursă de încredere în sine de-a lungul vieții – ceea ce e cu totul diferit de fericirea care poate însoți o viață de muncă și de trudă, sau de plăcerea trecătoare, chiar dacă intensă, a muncii înseși, care apare cînd efortul este coordonat și organizat ritmic și care este în esență aceeași cu plăcerea resimțită în alte mișcări corporale ritmice. Cele mai multe descrieri ale "bucuriilor muncii", în măsura în care nu sînt ecouri tîrzii ale fericirii biblice de a trăi și de a muri împăcat și nu confundă pur și simplu mîndria de a fi îndeplinit o slujbă cu "bucuria" înfăptuirii ei, vorbesc despre exaltarea resimțită în urma exercitării violente a unei puteri prin care omul se măsoară pe sine cu forțele copleșitoare ale elementelor naturii și pe care, datorită ingenioasei născociri a uneltelor, știe cum să o multiplice cu mult peste măsura ei naturală.[4] Trăinicia nu este rezultatul plăcerii sau al istovirii încercate de cel ce își cîștigă pîinea "cu sudoarea frunții", ci al acestei puteri și nu este împrumutată sau culeasă pur și simplu ca un dar gratuit din prezența eternă a naturii, cu toate că o asemenea trăinicie ar fi cu neputință în lipsa materialului smuls din natură; ea este deja un produs al mîinilor omenești.

Lucrarea de fabricare propriu-zisă se execută urmărind un model în conformitate cu care este construit obiectul. Modelul poate fi o imagine văzută cu ochii minții sau un plan în care imaginea și-a găsit deja, prin intermediul lucrului, o încercare de materializare. În ambele cazuri, ceea ce ghidează

---

3. Această interpretare a creativității umane este medievală, în timp ce ideea de om ca domn al pămîntului este caracteristică epocii moderne. Ambele sînt în contradicție cu spiritul Bibliei. Potrivit Vechiului Testament, omul este stăpînul tuturor viețuitoarelor (*Geneza*, 1), care au fost create să îl ajute (2, 18–19). Însă niciunde el nu este făcut domn și stăpîn al pămîntului; dimpotrivă, el a fost pus în grădina Edenului să o lucreze și să o păzească (2, 15). Este interesant de remarcat că Luther, respingînd în mod conștient compromisul scolastic cu Antichitatea greacă și latină, încearcă să elimine orice element de producere și de fabricare din lucrul și din munca omului. După el, munca omenească constă doar în "descoperirea" comorilor puse de Dumnezeu în pămînt. Urmînd Vechiul Testament, Luther stăruie asupra completei dependențe a omului de pămînt, iar nu asupra stăpînirii lui: "Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, dass man es findet? Wer legt in die Äcker solch grosses Gut als heraus wächst...? Tut das Menschen Arbeit? Ja wohl, Arbeit findet es wohl; aber Gott muss es dahin legen, soll es die Arbeit finden... So finden wir denn, dass alle unsere Arbeit nichts ist denn Gottes Gütter finden und aufheben, nichts aber möge machen und erhalten" [Răspunde, cine pune în munți argintul și aurul care se găsesc acolo? Cine pune în ogoare tot binele ce crește...? O face munca omului? Da, munca le găsește într-adevăr, dar Dumnezeu trebuie să le pună acolo, pentru ca munca să le găsească... Deci le găsim astfel încît toată munca noastră nu înseamnă nimic altceva decît a găsi și a ridica bunurile lui Dumnezeu, nimic în afară de a putea face și obține] (*Werke*, ed. Walch, V, 1873).

4. Hendrik de Man, bunăoară, descrie aproape numai satisfacțiile fabricării și ale artizanatului sub titlul înșelător: *Der Kampf um die Arbeitsfreude [Lupta pentru bucuria muncii]* (1927).

lucrarea de fabricare se găsește în afara creatorului și precedă procesul propriu-zis de lucru, oarecum în același fel în care urgențele procesului vital dinăuntrul muncitorului precedă procesul propriu-zis al muncii. (Această descriere este în contradicție flagrantă cu descoperirile psihologiei moderne, care ne spun aproape într-un glas că imaginile mentale sînt tot atît de sigur localizate în capul nostru, pe cît de sigur sînt localizate în stomac durerile provocate de senzația de foame. O asemenea subiectivizare a științei moderne, care nu face decît să oglindească o chiar mai radicală subiectivizare a lumii moderne, se explică în cazul de față prin faptul că, în lumea modernă, lucrul se execută într-adevăr de cele mai multe ori în maniera muncii, astfel că lucrătorul, nici chiar dacă ar vrea, nu ar putea "munci pentru lucrarea sa mai degrabă decît pentru sine"[5], întrucît, cel mai adesea, el are numai un rol instrumental în producerea obiectelor despre a căror formă finală nu are nici cea mai vagă idee.[6] Asemenea circumstanțe, deși de mare importanță istorică, nu sînt concludente pentru descrierea structurilor fundamentale din *vita activa*.) Ceea ce ne solicită atenția este adevărata prăpastie care desparte toate senzațiile corporale, plăcerea sau suferința, dorințele și satisfacțiile – atît de "private" încît nu pot fi nici măcar exprimate în chip adecvat și cu atît mai puțin reprezentate în lumea exterioară, fiind de aceea cu totul incapabile de reificare – de imaginile mentale care pot fi atît de lesne și de firesc reificate, încît nu putem porni la confecționarea unui pat fără a avea mai întîi înaintea privirii noastre interioare o anumită imagine, o anumită "idee" a patului și nici nu ne putem imagina un pat fără să fi avut o anumită experiență vizuală a unui obiect real.

Pentru rolul pe care fabricarea a ajuns să îl joace în ierarhia din *vita activa* este de mare importanță că imaginea sau modelul a cărui formă ghidează procesul fabricării nu numai că precedă produsul finit, ci nici nu dispare odată cu el, supraviețuindu-i intact, prezent, așa zicînd, spre a se oferi unei continuări infinite a fabricării. Această multiplicare potențială, proprie lucrului, este în principiu diferită de repetiția care este marca muncii. Repetiția este impusă de ciclul biologic, căruia îi rămîne subordonată; nevoile și cerințele corpului omenesc vin și pleacă și, cu toate că reapar fără încetare la intervale regulate, nu persistă niciodată un timp îndelungat. Multiplicarea, în contrast cu simpla repetiție, multiplică ceva ce posedă deja o existență relativ stabilă, relativ permanentă în lume. Permanența – această calitate a

5. Yves Simon, *Trois leçons sur le travail* (Paris, fără dată). Acest tip de idealizare se întîlnește frecvent în gîndirea catolică liberală sau de stînga din Franța (vezi în special Jean Lacroix, "La notion du travail", *La vie intellectuelle* (iunie, 1952), și dominicanul M. D. Chenu, "Pour une théologie du travail", *Esprit* (1952 și 1955): "Le travailleur travaille pour son œuvre plutôt que pour lui-même: loi de générosité métaphysique, qui définit l'activité laborieuse" [Muncitorul muncește mai curînd pentru lucrarea sa decît pentru sine: lege de generozitate metafizică, ce definește activitatea laborioasă]).

6. Georges Friedmann (*Problèmes humains du machinisme industriel*, (1946), p. 211) relatează cît de des se întîmplă ca lucrătorii din marile uzine să nu știe nici măcar numele sau funcția precisă a piesei produse de mașina lor.

modelului sau a imaginii de a exista înainte de începerea fabricării și de a dăinui după încheierea ei, supraviețuind tuturor posibilelor obiecte de întrebuințare la a căror apariție continuă să contribuie - a avut o puternică influență asupra doctrinei platoniciene a Ideilor eterne. În măsura în care s-a inspirat din cuvîntul *idea* sau *eidos* ("figură" sau "formă"), pe care Platon l-a folosit pentru prima oară într-un context filosofic, învățătura platoniciană s-a întemeiat pe experiențele legate de *poiêsis,* de fabricare și, cu toate că și-a folosit teoria pentru a exprima experiențe cu totul diferite și probabil cu mult mai "filosofice", Platon nu a încetat niciodată să își extragă exemplele din domeniul producerii, atunci cînd voia să dovedească plauzibilitatea spuselor sale.[7] În învățăturile lui Platon, Ideea eternă și unică ce domnește peste o mulțime de lucruri pieritoare poate fi înțeleasă pornind de la permanența și de la unicitatea modelului după care se pot produce un număr mare de obiecte pieritoare.

Procesul producerii este el însuși determinat pe de-a-ntregul de categoriile mijlocului și sfîrșitului. Obiectul fabricat este un produs final în dublul sens în care procesul de producere ia sfîrșit în el ("procesul dispare în produs", cum spunea Marx) și este doar un mijloc de a produce acest sfîrșit. Desigur, și munca produce în vederea unui sfîrșit care este consumul, dar cum acestui sfîrșit, adică obiectului de consumat, îi lipsește permanența apartenenței la lume pe care o posedă o lucrare, sfîrșitul procesului nu este determinat de produsul final, ci mai curînd de epuizarea forței de muncă,

---

7. Mărturia lui Aristotel, după care Platon a introdus cuvîntul *idea* în terminologia filosofică, apare în prima carte a *Metafizicii* sale (987 b 8). Un raport excelent privind mai vechea folosire a termenului și privind învățătura lui Platon se găsește în studiul lui Gerard F. Else, "The Terminology of Ideas", în *Harvard Studies in Classical Philology,* vol. XLVII (1936). Else susține pe drept cuvînt că "nu putem afla din dialoguri ce a fost doctrina Ideilor în forma sa completă și finală". Sîntem tot atît de nesiguri în privința originii doctrinei, doar că aici călăuza cea mai sigură poate fi cuvîntul însuși, pe care Platon l-a introdus într-un chip atît de izbitor în terminologia filosofică, chiar dacă el nu avea o întrebuințare curentă în vorbirea atică. Cuvintele *eidos* și *idea* au legătură neîndoielnic cu forme sau figuri vizibile, îndeosebi ale făpturilor vii; de aceea este puțin probabil ca Platon să fi conceput doctrina Ideilor sub influența formelor geometrice. Teza lui Francis M. Cornford (*Plato and Parmenides* (ed. Liberal Arts), pp. 69-100), potrivit căreia doctrina platoniciană este probabil de origine socratică, în măsura în care Socrate a căutat să definească dreptatea în sine sau bunătatea în sine, care nu pot fi percepute cu simțurile, dar și pitagoreică, în măsura în care doctrina existenței eterne a ideilor, separate *(chôrismos)* de toate lucrurile pieritoare implică "existența separată a unui suflet conștient și cunoscător, independent de corp și de simțuri", mi se pare foarte convingătoare. Prezentarea mea lasă însă în suspensie toate aceste ipoteze. Ea se referă doar la cartea a zecea a *Republicii,* unde Platon își explică el însuși doctrina luînd "exemplul obișnuit" al unui meșteșugar care face paturi și mese "în conformitate cu Ideea (lor)" și adaugă apoi: "acesta e modul nostru de a vorbi într-o asemenea situație și în situații asemănătoare". Firește, pentru Platon, însuși cuvîntul *idea* era sugestiv și era ales să sugereze "activitatea meșteșugarului care nu face un pat sau o masă uitîndu-se... la un alt pat sau la o altă masă, ci uitîndu-se la Ideea de pat" (Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens* (1950), pp. 34-35). E de prisos să mai spunem că niciuna din aceste explicații nu atinge rădăcina problemei, adică, pe de o parte, experiența specific filosofică subiacentă conceptului de Idei și, pe de altă parte, calitatea lor cît se poate de izbitoare - puterea lor de a lumina, faptul că sînt *to phanotaton* sau *ekphanestaton*.

în timp ce, pe de altă parte, produsele însele redevin numaidecît mijloace, mijloace de subzistență și de reproducere a forței de muncă. Dimpotrivă, în procesul producerii, sfîrșitul este mai presus de orice îndoială: procesul ia sfîrșit atunci cînd un obiect cu totul nou, avînd suficientă durabilitate pentru a se menține în lume ca entitate independentă, a fost adăugat la artificialul uman. Din perspectiva obiectului, a produsului final al fabricării, procesul nu se cere repetat. Impulsul de a-l repeta vine din nevoia meșteșugarului de a-și cîștiga mijloacele de subzistență, iar atunci lucrul lui coincide cu munca lui; sau vine dintr-o cerere de multiplicare existentă pe piață, iar atunci meșteșugarul dornic să satisfacă această cerere adaugă la meșteșugul său, după cum ar fi spus Platon, arta cîștigului de bani. Important aici este că, în ambele cazuri, procesul se repetă din motive ce îi sînt exterioare și se deosebește de repetiția obligatorie, proprie muncii, în care individul trebuie să mănînce ca să muncească și trebuie să muncească ca să mănînce.

A avea un început precis și un sfîrșit precis și previzibil – iată marca fabricării, care prin această singură caracteristică se deosebește de toate celelalte activități omenești. Munca, prinsă în mișcarea ciclică a procesului vital al corpului, nu are nici început, nici sfîrșit. Acțiunea, chiar dacă poate avea un început precis, nu are niciodată, așa cum vom vedea, un sfîrșit previzibil. Această mare precizie a lucrului se reflectă în faptul că, spre deosebire de acțiune, procesul de fabricare nu este ireversibil: orice obiect produs de mîinile omenești poate fi distrus de ele și niciun obiect de întrebuințare nu este cerut cu atîta urgență în procesul vieții, încît producătorul lui să nu poată supraviețui distrugerii sale, ori să nu își permită să îl distrugă. *Homo faber* este cu adevărat domn și stăpîn, și asta nu doar pentru că este – sau se pretinde a fi – stăpînul întregii naturi, ci pentru că își este propriul stăpîn și stăpînul faptelor sale. Ceea ce nu este adevărat nici pentru *animal laborans,* care este supus necesității propriei vieți, nici pentru omul acțiunii, care rămîne dependent de semenii săi. Singur cu imaginea viitorului său produs, *homo faber* este liber să producă și, tot așa, aflîndu-se singur în fața lucrării mîinilor sale, este liber să o distrugă.

20

Instrumentalitatea și *animal laborans*

Din perspectiva lui *homo faber*, a celui care se bizuie în întregime pe uneltele primordiale care sînt mîinile sale, omul, cum spunea Benjamin Franklin, este un "făuritor de unelte". Aceleași instrumente, care, în cazul lui *animal laborans,* nu fac decît să ușureze povara și să mecanizeze munca, sînt concepute și inventate de *homo faber* în vederea edificării unei lumi de obiecte, iar adecvarea și precizia lor sînt dictate mai curînd de acele țeluri "obiective" pe care el își dorește să le realizeze decît de nevoi și de cerințe subiective.

Uneltele și instrumentele sînt într-o atît de mare măsură obiecte aparținînd lumii, încît putem clasifica civilizații întregi folosindu-le drept criterii. Totuși, caracterul lor de obiecte ce țin de lume nu este niciodată mai vizibil decît atunci cînd sînt folosite în procesele muncii, acolo unde constituie într-adevăr singurele obiecte tangibile ce supraviețuiesc atît muncii, cît și procesului însuși de consum. Iată de ce, pentru *animal laborans,* întrucît e supus proceselor devoratoare ale vieții și e în permanență ocupat cu ele, durabilitatea și stabilitatea lumii sînt reprezentate în primul rînd de uneltele și de instrumentele de care se folosește, iar într-o societate de muncitori există toate șansele ca uneltele să dobîndească un caracter sau o funcție care să nu fie pur instrumentală.

Reproșurile pe care le auzim adesea despre pervertirea scopurilor și a mijloacelor în societatea modernă, despre faptul că oamenii devin slujitorii mașinilor pe care ei înșiși le-au inventat și că, în loc să întrebuințeze mașinile ca instrumente pentru nevoile și cerințele omenești, ei se "adaptează" la exigențele mașinilor, își au rădăcinile în situația efectivă a muncii. În această situație, în care producția constă în primul rînd în pregătirea pentru consum, distincția însăși dintre mijloace și scopuri, atît de caracteristică pentru activitățile lui *homo faber,* nu mai are pur și simplu sens, iar instrumentele pe care *homo faber* le-a inventat și cu care a venit în sprijinul muncii lui *animal laborans* își pierd, prin urmare, caracterul instrumental din momentul în care acesta le folosește. În interiorul procesului vieții, din care munca rămîne parte integrantă și pe care ea nu îl transcende niciodată, este inutil să ne punem întrebări care să țină de categoria mijloacelor și a scopului, cum ar fi, de exemplu, dacă oamenii trăiesc și consumă pentru a avea putere să muncească sau dacă muncesc pentru a avea mijloace de consum.

Dacă examinăm această pierdere a facultății de a distinge clar între mijloace și scopuri în interiorul comportamentului uman, putem spune că alegerea și întrebuințarea libere a uneltelor în vederea unui anumit produs final sînt înlocuite cu unificarea ritmică dintre corpul care muncește și ustensila sa, mișcarea muncii acționînd ea însăși ca forță unificatoare. Pentru a obține cele mai bune rezultate, munca – nu însă și lucrul – reclamă o executare ordonată ritmic și, în măsura în care mai mulți muncitori se asociază,

8. Bine cunoscuta culegere de cîntece muncitorești ritmice alcătuită de Karl Bücher în 1897 (*Arbeit und Rhythmus* (a 6-a ediție, 1924)) a fost urmată de o voluminoasă literatură de natură mai științifică. Unul dintre cele mai bune studii pe această temă (Joseph Schopp, *Das deutsche Arbeitslied* (1935)) subliniază faptul că există doar cîntece de muncă, nu și cîntece de lucru. Cîntecele meșteșugarilor sînt sociale și sînt cîntate după lucru. Adevărul este, desigur, că nu există un ritm natural al lucrului. Asemănarea izbitoare dintre "ritmul" natural propriu fiecărei operații de muncă și ritmul mașinilor a fost semnalată uneori, lăsînd de o parte repetatele plîngeri privind ritmul "artificial" pe care mașinile îl impun muncitorului. Este semnificativ că asemenea plîngeri sînt relativ rare printre muncitorii înșiși, care, dimpotrivă, par să găsească aceeași plăcere în lucrul repetitiv al mașinii ca în orice altă muncă repetitivă (vezi, de exemplu, Georges Friedmann, *Où va le travail humain?* (ed. a 2-a, 1953), p. 233, și Hendrik de Man, *op. cit.,* p. 213). Ceea ce confirmă observațiile deja făcute în uzinele Ford la începutul secolului nostru. Karl Bücher, care credea că "munca ritmică este o muncă

ea cere o coordonare ritmică a tuturor mişcărilor individuale.[8] În această mişcare, uneltele îşi pierd caracterul instrumental, iar deosebirea clară dintre om şi ustensilele sale, ca şi cea dintre om şi scopurile sale, se şterge. Ceea ce domină procesul muncii şi toate procesele de lucru executate în maniera muncii nu este nici efortul intenţionat al omului, nici produsul pe care el şi l-ar putea dori, ci mişcarea procesului însuşi şi ritmul pe care ea îl impune muncitorilor. Ustensilele muncii sînt absorbite în acest ritm pînă ce corpul şi unealta pendulează în aceeaşi mişcare repetitivă, adică, pînă ce, în întrebuinţarea maşinilor, care, dintre toate ustensilele, sînt cele mai potrivite pentru executarea înfăptuită de *animal laborans,* nu mişcarea corpului este cea care determină mişcarea ustensilei, ci mişcarea maşinii este cea care impune mişcările corpului. Important este aici că nimic nu poate fi mecanizat mai uşor şi mai puţin artificial decît ritmul procesului muncii, care corespunde, la rîndul lui, ritmului repetitiv, tot atît de automat, al procesului vieţii şi al metabolismului său cu natura. Tocmai pentru că nu întrebuinţează unelte şi instrumente ca să construiască o lume, ci ca să uşureze muncile propriului proces vital, *animal laborans* a trăit de fapt într-o lume de maşini încă de cînd revoluţia industrială şi emanciparea muncii au înlocuit aproape toate uneltele manuale cu maşini care, într-un fel sau altul, au substituit forţa de muncă omenească prin puterea superioară a forţelor naturale.

Diferenţa categorică dintre unelte şi maşini se vede poate cel mai bine în discuţia aparent nesfîrşită purtată în jurul întrebării dacă omul este cel care trebuie "adaptat" la maşină sau dacă maşinile sînt cele care trebuie adaptate la "natura" omului. Am arătat în primul capitol motivul principal pentru care o asemenea discuţie rămîne fatalmente sterilă: dacă condiţia umană constă în aceea că omul este o fiinţă condiţionată, pentru care toa-

---

profund spirituală *(vergeistigt)*", afirma deja: "Aufreibend werden nur solche einförmigen Arbeiten, die sich nicht rhythmisch gestalten lassen" [vor fi extenuante numai acele munci monotone care nu se lasă modelate ritmic] (*op. cit.*, p. 443). Căci, deşi viteza lucrului la maşină este neîndoielnic cu mult mai ridicată şi mai repetitivă decît a muncii spontane "naturale", realitatea executării ritmice ca atare face ca munca la maşină şi munca preindustrială să aibă între ele mai multe în comun decît are fiecare dintre ele cu lucrul. Hendrik de Man, bunăoară, este pe deplin conştient că "diese von Bücher... gepreisene Welt weniger die des... handwerksmässig schöpferischen Gewerbes als die der einfachen, schieren ... Arbeitsfron (ist)" [această din cărţi... lăudată lume, (este) mai puţin cea... a meşteşugului artizanal productiv, cît cea a simplei, purei ... corvoade a muncii] (*op. cit.*, p. 244).

Toate aceste teorii par extrem de discutabile avînd în vedere faptul că lucrătorii îşi motivează ei înşişi cu totul diferit preferinţa lor pentru munca repetitivă. Ei o preferă pentru că e mecanică şi nu cere atenţie, astfel că se pot gîndi la altceva în timp ce o execută. (Ei pot "geistig wegtreten" [să îşi ţină mintea departe], după cum s-au exprimat lucrătorii din Berlin. Vezi Thielicke şi Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung* (1954), pp. 35 şi urm., care relatează de asemenea că, potrivit unei anchete întreprinse de *Max Planck Institut für Arbeitspsychologie,* circa 90% dintre lucrători preferă sarcinile monotone.) Această explicaţie este cu atît mai demnă de atenţie cu cît ea coincide cu recomandările creştine foarte timpurii privind meritele muncii manuale, care, deoarece reclamă mai puţină atenţie, riscă mai puţin decît alte ocupaţii şi îndeletniciri să stînjenească contemplaţia (vezi Étienne Delaruelle, "Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle", *Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. XLI, nr. 1 (1948)).

te obiectele, date sau făcute de om, devin imediat condiție a existenței sale ulterioare, atunci omul s-a "adaptat" la un mediu de mașini încă din clipa cînd le-a conceput. Ele au devenit, fără îndoială, o condiție tot atît de inalienabilă a existenței noastre, pe cît au fost uneltele și ustensilele în toate epocile precedente. Interesant, din punctul nostru de vedere, este, așadar, mai curînd faptul că problema adaptării s-a putut pune ca atare. Nimeni nu s-a îndoit vreodată cu privire la realitatea sau la necesitatea adaptării omului la uneltele de care se folosește; la fel de bine s-ar fi putut încerca adaptarea omului la mîinile sale. Cazul mașinilor este cu totul diferit. Spre deosebire de uneltele meșteșugarului, care la fiecare moment al procesului de lucru rămîn servitoarele mîinii, mașinile cer ca muncitorul să le slujească, ca el să adapteze ritmul natural al corpului său la mișcarea lor mecanică. Ceea ce nu înseamnă, desigur, că oamenii ca atare se adaptează la mașinile lor sau că devin servitorii lor, ci că, atîta vreme cît durează lucrul la mașină, procesul mecanic înlocuiește ritmul corpului omenesc. Chiar și cea mai rafinată unealtă rămîne în serviciul mîinii, pe care nu poate să o ghideze ori să o înlocuiască. Chiar și cea mai primitivă mașină ghidează munca corpului și, în cele din urmă, o înlocuiește cu totul.

Așa cum se întîmplă adeseori în evoluțiile istorice, s-ar părea că adevăratele implicații ale tehnologiei, adică ale înlocuirii uneltelor și ustensilelor cu mașinile, au ieșit la lumină abia în ultima ei fază, odată cu apariția automatizării. Pentru scopurile noastre ar putea fi util să reamintim, chiar dacă pe scurt, fazele principale ale dezvoltării tehnologiei moderne, pornind de la începutul epocii moderne. Prima fază, inventarea motorului cu aburi, care a deschis drumul revoluției industriale, era caracterizată încă de imitarea proceselor naturale și de întrebuințarea forțelor naturale în scopuri umane, ceea ce nu se deosebea în principiu de vechea folosire a puterii apei și a vîntului. Nu principiul motorului cu aburi era nou, ci mai curînd descoperirea și întrebuințarea minelor de cărbuni care să îl alimenteze.[9] Mașinile-unelte ale acestei prime faze reflectă imitarea proceselor cunoscute în mod natural; căci ele imită, la rîndul lor, și utilizează mai energic activitățile naturale ale mîinii omenești. Dar astăzi ni se spune că "cea mai mare capcană care trebuie evitată este credința că țelul propus ar fi reproducerea mișcărilor manuale ale operatorului sau ale muncitorului".[10]

Faza următoare este caracterizată mai cu seamă de folosirea electricității, și într-adevăr electricitatea determină încă etapa actuală a dezvoltării tehnice.

---

9. Una din condițiile materiale importante ale revoluției industriale a fost distrugerea pădurilor și descoperirea cărbunelui ca înlocuitor al lemnului. Soluția propusă de R. H. Barrow (în lucrarea sa *Slavery in the Roman Empire* (1928)) "celebrei enigme din studiul istoriei economice a lumii antice: de ce industria s-a dezvoltat pînă la un anumit punct, dar nu a făcut progresele care ar fi fost de așteptat" – este cît se poate de interesantă și foarte convingătoare în această privință. Unicul factor, afirmă el, care a "împiedicat utilizarea mașinilor în industrie (a fost)... absența combustibilului ieftin și de bună calitate,... întrucît nu existau la îndemînă rezerve abundente de cărbune" (p. 123).

10. John Diebold, *Automation: The Advent of the Automatic Factory* (1952), p. 67.

Această fază nu se mai lasă descrisă în termenii unei gigantice extinderi și continuări a vechilor arte și meșteșuguri, iar categoriile lui *homo faber,* pentru care fiecare instrument este un mijloc de a realiza un scop dinainte stabilit, încetează să se mai aplice tocmai odată cu această lume. Căci acum nu mai folosim materialul pe care ni-l furnizează natura, suprimînd, întrerupînd sau imitînd procesele naturale. În toate aceste cazuri, noi schimbam și denaturam natura în vederea propriilor noastre scopuri legate de lume, astfel că lumea sau artificialul uman, pe de o parte, și natura, pe de altă parte, rămîneau două entități clar separate. Astăzi, în schimb, am început să "creăm", așa zicînd, adică să descătușăm procese naturale care ne aparțin și care, fără noi, nu ar fi avut loc niciodată, și, în loc să împrejmuim cu grijă artificialul uman cu mijloace de apărare împotriva forțelor elementare ale naturii, care ar fi trebuit ținute cît mai departe cu putință de lumea făcută de om, noi am canalizat aceste forțe, împreună cu puterea lor elementară, către lumea însăși. Rezultatul a fost o veritabilă revoluție a conceptului de fabricare; producerea, care reprezentase întotdeauna "o serie de pași separați", a devenit "un proces continuu", procesul transportorului cu bandă și al liniei de montaj.[11]

Automatizarea este faza cea mai recentă a acestei dezvoltări, cea care, într-adevăr, "lămurește întreaga istorie a mașinismului".[12] Ea va rămîne cu siguranță punctul culminant al dezvoltării moderne, chiar dacă era atomică și tehnologia bazată pe descoperirile nucleare îi pun destul de repede capăt.

---

11. *Ibid.,* p. 69.

12. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel,* p. 168. Aceasta este, de fapt, concluzia cea mai evidentă ce poate fi extrasă din cartea lui Diebold: linia de montaj este rezultatul "conceptului de fabricare ca proces continuu", iar automatizarea, s-ar putea adăuga, este rezultatul mașinizării liniei de montaj. La eliberarea forței de muncă umane din prima fază a industrializării, automatizarea adaugă eliberarea forței creierului omenesc, deoarece "sarcinile de monitorizare și de control executate acum de om vor fi efectuate de mașini" (*op. cit.,* p. 140). Și una și cealaltă eliberează munca, nu lucrul. Lucrătorul sau "meșteșugarul care se respectă", ale cărui "valori umane și psihologice" (p. 164) aproape toți autorii din domeniu încearcă cu disperare să le salveze – și uneori cu un dram de ironie involuntară, ca atunci cînd Diebold și alții cred cu toată convingerea că repararea, care nu va fi probabil niciodată pe de-a-ntregul automată, poate inspira aceeași satisfacție ca fabricarea și producerea unui nou obiect –, nu își are locul în acest tablou, pentru simplul motiv că a fost eliminat din uzină cu mult înainte ca cineva să fi auzit de automatizare. Lucrătorii din uzină au fost întotdeauna muncitori și, cu toate că pot avea excelente motive de a se respecta, respectul față de ei înșiși nu poate, fără îndoială, decurge din lucrul pe care îl fac. Nu se poate decît spera că nu vor accepta ei înșiși surogatele sociale ale mulțumirii și respectului de sine pe care li le oferă teoreticienii muncii care cred în prezent cu adevărat că interesul pentru lucru și satisfacția măiestriei artizanale pot fi înlocuite de "relațiile umane" și de respectul pe care lucrătorii îl cîștigă "în ochii colegilor lor" (p. 164). În definitiv, automatizarea ar trebui să aibă cel puțin avantajul de a demonstra absurditatea tuturor "umanismelor muncii"; dacă semnificația literală și istorică a cuvîntului "umanism" este cît de cît luată în considerare, termenul însuși de "umanism al muncii" reprezintă în chip evident o contradicție în termeni. (Pentru o excelentă critică a modei "relațiilor umane", vezi Daniel Bell, *Work and Its Discontents* (1956), cap. 5, și R. P. Genelli, "Facteur humain ou facteur social du travail", *Revue française du travail,* vol. VII, nr. 1-3 (ianuarie-martie, 1952), în care se găsește de asemenea o denunțare foarte fermă a "teribilei iluzii" a "bucuriei muncii".)

Primele instrumente ale tehnologiei nucleare, diversele tipuri de bombe atomice, care, lansate în cantități suficiente, nici măcar foarte mari, ar putea distruge întreaga viața organică de pe pământ, dovedesc îndeajuns scara enormă la care o asemenea schimbare ar putea avea loc. În acest caz nu ar mai fi vorba de declanșarea și dezlănțuirea proceselor naturale elementare, ci de manipularea pe pământ și în viața zilnică a unor energii și forțe care nu se manifestă decît în afara pământului, în univers; ceea ce s-a făcut deja, însă doar în laboratoarele de cercetare ale specialiștilor în fizică nucleară.[13] Dacă tehnologia actuală constă în canalizarea forțelor naturale către lumea artificialului uman, tehnologia viitoare ar putea, într-o bună zi, să consiste în canalizarea forțelor universale ale cosmosului din jurul nostru către natura pământului. Rămîne de văzut dacă tehnicile viitoare vor transforma economia naturii, așa cum o știm de la începutul lumii noastre, în aceeași măsură sau într-o chiar mai mare măsură decît cea în care actuala tehnologie a schimbat însuși caracterul de lume al artificialului uman.

Canalizarea forțelor naturale către lumea umană a spulberat însuși caracterul de scop al lumii, faptul că obiectele sînt țelul în vederea căruia sînt concepute uneltele și ustensilele. Trăsătura proprie tuturor proceselor naturale e că se produc fără ajutorul omului, întrucît realitățile naturale nu sînt "fabricate", ci cresc prin ele însele, indiferent de ceea ce ajung să fie. (Acesta este și sensul autentic al cuvîntului nostru "natură", fie că îl derivăm din rădăcina sa latină, *nasci,* a se naște, fie că mergem pe urmele lui pînă la originea sa grecească, *physis,* care provine din *phyein,* a crește din, a apărea prin sine însuși.) Spre deosebire de produsele mîinilor omenești, care trebuie realizate treptat și pentru care procesul fabricării este cu totul diferit de existența ca atare a obiectului fabricat, existența lucrului natural nu este separată de procesul prin care acesta ia ființă, ci este întrucîtva identică cu el: sămînța conține și, într-un anumit sens, *este* deja copacul, iar copacul încetează să mai existe dacă procesul creșterii prin care el a luat ființă încetează. Dacă le privim din perspectiva scopurilor omenești, care au un început intenționat și un sfîrșit determinat, aceste procese dobîndesc caracterul de automatism. Numim automate toate tipurile de mișcare ce se desfășoară de la sine și care se plasează astfel în afara sferei intervenției deliberate și voite. În modul de producție introdus de automatizare, distincția dintre operație și produs, ca și întîietatea produsului în raport cu operația (care nu este decît mijlocul de producere a scopului) își pierde sensul și cade în desuetudine.[14] Categoriile lui *homo faber* și ale lumii lui se aplică aici tot atît de puțin pe cît i s-au putut vreodată aplica naturii și universului natural. Ceea ce, în treacăt fie

13. Günther Anders, într-un interesant eseu despre bomba atomică (*Die Antiquierheit des Menschen* (1956)), susține în mod convingător că termenul "experiment" nu se mai poate aplica la experimentele nucleare ce implică explozii ale noilor bombe. Căci caracteristica experimentelor era că spațiul în care se desfășurau să fie strict limitat și izolat de lumea înconjurătoare. Efectele bombelor sînt atît de uriașe, încît "laboratorul lor devine coextensiv cu globul" (p. 260).

14. Diebold, *op. cit.,* pp. 59–60.

spus, este motivul pentru care susținătorii moderni ai automatizării se opun, de obicei foarte ferm, concepției mecaniciste despre natură și utilitarismului practic din secolul al XVIII-lea, atît de caracteristice pentru orientarea unilaterală și exclusivă către lucru a lui *homo faber*.

Discutarea problemei tehnologiei în ansamblul ei, adică a transformării vieții și a lumii în urma introducerii mașinilor, a fost în chip ciudat purtată pe căi greșite, din pricina concentrării prea exclusive a atenției asupra serviciilor sau deserviciilor pe care mașinile le aduc oamenilor. Premisa de la care se pleacă este că toate uneltele, toate ustensilele sînt concepute în primul rînd spre a-i face omului viața mai ușoară și munca mai puțin dureroasă. Instrumentalitatea lor este înțeleasă exclusiv în acest sens antropocentric. Însă instrumentalitatea uneltelor și a ustensilelor este cu mult mai strîns legată de obiectul pe care este destinată să îl producă, iar "valoarea" pur "umană" a uneltelor și a ustensilelor se mărginește la întrebuințarea pe care le-o dă *animal laborans*. Altfel spus, *homo faber*, făuritorul uneltelor, a inventat uneltele și ustensilele cu scopul edificării unei lumi, și nu – cel puțin nu în primul rînd – ca să susțină procesul vital uman. Prin urmare, întrebarea e nu atît dacă noi sîntem stăpînii sau sclavii mașinilor noastre, cît dacă mașinile se află încă în serviciul lumii și al obiectelor ei sau dacă, dimpotrivă, ele și mișcarea automată a proceselor lor au început să stăpînească și chiar să distrugă lumea și obiectele.

Un lucru e sigur: procesul automat și continuu al fabricării nu s-a debarasat numai de "presupoziția gratuită" potrivit căreia "mîinile omenești dirijate de creierul omenesc asigură un maximum de eficiență"[15], ci și de presupoziția cu mult mai importantă după care obiectele lumii ce ne înconjoară trebuie să depindă de concepția omului și trebuie construite în conformitate fie cu criteriul uman de utilitate, fie cu cel de frumusețe. În locul utilității și al frumuseții, amîndouă criterii ale lumii, am ajuns să concepem produse care încă îndeplinesc anumite "funcții de bază", însă a căror formă va fi determinată în primul rînd de operațiile mașinilor. "Funcțiile de bază" sînt desigur cele ale procesului vital al animalului uman, dat fiind că nicio altă funcție nu este în chip fundamental necesară, însă produsul însuși – nu numai variațiile sale, ci chiar "schimbarea totală într-un nou produs" – va depinde pe de-a-ntregul de capacitatea mașinilor.[16]

A concepe obiecte pentru capacitatea operațională a mașinii în loc de a concepe mașini pentru producerea anumitor obiecte ar reprezenta, într-adevăr, tocmai răsturnarea categoriei mijloc-scop, admițînd că această categorie ar avea încă un sens. Dar chiar și scopul cel mai general, eliberarea mîinii de lucru, a cărui îndeplinire revenea de obicei mașinilor, este considerat acum drept un țel secundar și desuet, nepotrivit pentru și limitînd posibile "creșteri spectaculoase în eficiență".[17] Așa cum se prezintă astăzi

15. *Ibid.*, p. 67.

16. *Ibid.*, pp. 38–45.

17. *Ibid.*, pp. 110 și 157.

lucrurile, descrierea lumii mașinilor în termeni de mijloace și de scopuri a devenit tot atît de lipsită de sens, pe cît a fost întotdeauna tendința de a îi pune naturii întrebarea dacă ea produce sămînța pentru copac sau copacul pentru sămînță. Tot așa, s-ar prea putea ca procesul continuu ce corespunde canalizării nesfîrșitelor procese ale naturii către lumea umană – deși ar putea foarte bine să distrugă lumea *qua* lume, ca artificial uman – să îi asigure speciei umane necesitățile vieții la fel de sigur și de nelimitat pe cît natura însăși o făcea înainte ca oamenii să edifice pe pămînt casa lor artificială și să ridice o barieră între ei și natură.

Pentru o societate de muncitori, lumea mașinilor a devenit înlocuitorul lumii reale, chiar dacă această pseudo-lume nu poate îndeplini sarcina cea mai importantă a artificialului uman, care este aceea de a le oferi muritorilor o locuință mai durabilă și mai stabilă decît ei înșiși. În procesul operațional continuu, lumea mașinilor pierde chiar și acel caracter de lume independent, pe care uneltele, ustensilele și primele mașini ale epocii moderne îl posedau într-un grad atît de înalt. Procesele naturale cu care ea se hrănește o leagă tot mai mult de însuși procesul biologic, astfel că aparatele pe care altădată le mînuiam liber încep să arate ca niște "carcase aparținînd corpului omenesc, așa cum carapacea aparține corpului unei țestoase". Privită din perspectiva acestei evoluții, tehnologia nu mai apare de fapt "ca produsul efortului uman conștient de a spori puterea materială, ci mai curînd ca o dezvoltare biologică a umanității în care structurile înnăscute ale organismului omenesc sînt transplantate într-o măsură mereu crescîndă în mediul omului".[18]

21
Instrumentalitatea și *homo faber*

Ustensilele și uneltele lui *homo faber,* care prilejuiesc experiența cea mai fundamentală a instrumentalității, determină orice lucru și orice fabricare. În cazul acesta, e cît se poate de adevărat că scopul scuză mijloacele; chiar mai mult, le produce și organizează. Scopul scuză violența la care e supusă natura pentru obținerea materialului, așa cum lemnul scuză tăierea copacului, iar masa distrugerea lemnului. Uneltele sînt concepute și ustensilele inventate plecînd de la produsul final și tot el organizează procesul însuși de lucru – stabilește necesarul de specialiști, gradul de cooperare, numărul de asistenți etc. În cursul procesului de lucru, totul se judecă exclusiv în termeni de conformitate și de utilitate pentru scopul dorit.

Aceleași criterii de mijloc și de scop se aplică la produsul însuși. Cu toate că este un scop pentru mijloacele prin care a fost produs și este scopul procesului de fabricare, produsul nu devine niciodată un, așa zicînd, scop în sine, cel puțin nu atîta vreme cît rămîne obiect de întrebuințare. Scaunul,

18. Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955), pp. 14–15.

care este scopul dulgheritului, își poate dovedi utilitatea doar redevenind un mijloc, fie ca obiect a cărui durabilitate permite folosirea lui ca mijloc pentru un trai comod, fie ca mijloc de schimb. Neajunsul provocat de criteriul utilității, inerent oricărei activități de fabricare, este că relația dintre mijloace și scop pe care se bazează seamănă într-o foarte mare măsură cu un lanț ale cărui scopuri pot servi din nou, fiecare în parte, ca mijloc într-un alt context. Cu alte cuvinte, într-o lume strict utilitaristă, toate scopurile sînt sortite să fie de scurtă durată și să fie transformate în mijloace pentru alte scopuri ulterioare.[19]

Un asemenea paradox, intrinsec oricărui utilitarism consecvent – filosofia prin excelență a lui *homo faber* – poate fi diagnosticat teoretic ca o incapacitate înnăscută de a înțelege distincția dintre utilitate și sens, pe care, lingvistic, noi o exprimăm distingînd între locuțiunile "cu scopul de a" și "de dragul a". Astfel, idealul utilității care impregnează societatea de meșteșugari – asemenea idealului confortului dintr-o societate de muncitori sau idealului achiziției care domină societățile de comercianți – nu mai reprezintă de fapt o chestiune de utilitate, ci una de sens. "De dragul" utilității în general *homo faber* judecă și face totul "cu scopul de a". Idealul utilității, la fel ca și idealurile altor societăți, nu mai poate fi el însuși conceput ca ceva necesar în scopul de a se dobîndi altceva; el sfidează pur și simplu întrebarea privitoare la propria sa utilitate. Nu există, evident, niciun răspuns la întrebarea pe care Lessing o punea altădată filosofilor utilariști din vremea lui: "și care e folosul utilității?". Paradoxul utilitarismului stă în aceea că se lasă prins în lanțul nesfîrșit de mijloace și scopuri, fără a ajunge vreodată la un principiu care ar putea justifica categoria scopului și a mijloacelor, adică a utilității înseși. "Cu scopul de a" a devenit conținutul lui "de dragul a"; în alți termeni, utilitatea instituită ca sens ajunge să genereze lipsa de sens.

Înăuntrul categoriei scopului și a mijloacelor, între experiențele instrumentalității ce guvernează întreaga lume a obiectelor de întrebuințare și a utilității nu se poate pune capăt lanțului de scopuri și mijloace și nu se poate împiedica ulterioara refolosire a tuturor scopurilor ca mijloace decît declarîndu-se că ceva sau altceva este un "scop în sine". În lumea lui *homo faber,* unde totul trebuie să folosească la ceva, adică trebuie să se adapteze posturii de instrument utilizabil la realizarea a altceva, sensul însuși nu poate să apară decît ca scop, ca "scop în sine", ceea ce înseamnă de fapt sau o tautologie aplicabilă tuturor scopurilor, sau o contradicție în termeni. Căci un scop, odată atins, încetează să mai fie scop și își pierde capacitatea de a ghida și de a justifica alegerea mijloacelor, de a le organiza și de a le produce. El devine acum un obiect printre obiecte, adică este adăugat la uriașul arsenal de obiecte date din care *homo faber* își alege liber mijloacele de a-și urmări scopurile. Sensul, dimpotrivă, trebuie să fie permanent și să nu piardă nimic

19. Despre infinitatea înlănțuirii mijloc-scop (acel *"Zweckprogressus in infinitum"*) și despre distrugerea sensului care decurge de aici, a se compara cu Nietzsche, aforismul 666 din *Willezur Macht [Voința de putere]*.

din caracterul său, fie că este atins sau, mai curînd, descoperit de om, fie că îi scapă omului. În măsura în care nu este nimic altceva decît un creator și nu gîndește în alți termeni decît în cei de mijloc și de scop ce decurg direct din activitatea sa de lucru, *homo faber* este tot atît de incapabil să înțeleagă sensul, pe cît de incapabil este *animal laborans* să înțeleagă instrumentalitatea. Și la fel cum ustensilele și uneltele de care *homo faber* se folosește pentru a edifica lumea devin pentru *animal laborans* lumea însăși, tot așa semnificația acestei lumi, care îi e de fapt inaccesibilă lui *homo faber,* devine pentru el paradoxalul "scop în sine".

Singura cale de ieșire din dilema lipsei de sens a filosofiei strict utilitariste constă în abandonarea lumii obiective a obiectelor destinate întrebuințării și în revenirea la subiectivitatea întrebuințării înseși. Numai într-o lume strict antropocentrică, unde utilizatorul, adică omul însuși, devine scopul ultim care pune capăt lanțului nesfîrșit de scopuri și de mijloace, utilitatea ca atare poate să dobîndească demnitatea sensului. Tragedia este totuși că, în clipa cînd pare să își fi găsit împlinirea în termenii propriei sale activități, *homo faber* începe să degradeze lumea obiectelor, scopul și produsul final al minții și al mîinilor sale; dacă omul ca utilizator este scopul suprem, "măsura tuturor lucrurilor", atunci nu numai natura, tratată de *homo faber* ca "materialul" aproape "fără valoare" asupra căruia se lucrează, ci chiar și obiectele "valoroase" devin simple mijloace, pierzîndu-și prin aceasta propria "valoare" intrinsecă.

Utilitarismul antropocentric al lui *homo faber* și-a găsit expresia cea mai înaltă în formula kantiană care spune că niciun om nu trebuie să servească vreodată drept mijloc în vederea unui scop, că fiecare ființă umană este un scop în sine. Deși conștiința consecințelor funeste pe care gîndirea, cînd funcționează nestingherit și dezorientat folosindu-se de categoria de scop și de mijloace, le atrage invariabil după sine în domeniul politic se întîlnește mai devreme (bunăoară, în insistența cu care Locke susținea că niciunui om nu i se poate îngădui să posede corpul altui om ori să se folosească de forța sa corporală), filosofia primelor faze ale epocii moderne se eliberează în întregime abia la Kant de platitudinile simțului comun pe care le întîlnim întotdeauna acolo unde *homo faber* stabilește criteriile societății. Motivul este, desigur, acela că intenția lui Kant nu era de a formula sau de a conceptualiza principiile de bază ale utilitarismului epocii sale, ci, dimpotrivă și în primul rînd, de a plasa categoria scop-mijloace la locul care îi e propriu și de a împiedica folosirea ei în domeniul acțiunii politice. Formula kantiană nu poate, cu toate acestea, nega că își are originea în gîndirea utilitaristă, tot așa cum nu o poate face nici interpretarea sa, celebră și totodată inevitabil paradoxală, privind atitudinea omului față de singurele obiecte care nu sînt "de întrebuințare", în speță lucrările de artă, în care, spunea el, găsim "plăcere fără niciun interes".[20] Căci aceeași operație prin care omul este instituit ca "scop

20. Termenul lui Kant este "ein Wohlgefallen ohne alles Interesse" (*Kritik der Urteilskraft* (ed. Cassirer), V, 272).

suprem" îi permite omului "să supună, dacă poate, natura întreagă acestui scop"[21], adică să degradeze natura și lumea la rangul de simple mijloace, deposedîndu-le pe amîndouă de demnitatea independenței lor. Nici chiar Kant nu a putut rezolva dilema, nici nu a putut vindeca orbirea lui *homo faber* în ceea ce privește problema sensului fără a recurge la paradoxalul "scop în sine", iar această dilemă stă în faptul că, deși numai fabricarea împreună cu instrumentalitatea ei este capabilă să construiască o lume, această lume devine tot atît de lipsită de valoare ca materialul folosit, un simplu mijloc pus în slujba unor scopuri viitoare, dacă criteriilor care reglementează apariția ei li se permite să o guverneze după ce a fost întemeiată.

Omul, în măsura în care este *homo faber,* instrumentalizează, iar instrumentalizarea sa atrage după sine degradarea tuturor obiectelor la rangul de mijloace, pierderea valorii lor intrinseci și independente, astfel încît, în cele din urmă, nu numai obiectele fabricării, ci și "pămîntul în general și toate forțele naturii", care, în chip evident, au luat ființă fără ajutorul omului și care există independent de lumea umană, își pierd "valoarea pentru că (ele) nu au parte de reificarea care provine din lucru".[22] Tocmai această atitudine a lui *homo faber* față de lume a constituit motivul pentru care, în perioada lor clasică, grecii au declarat întregul domeniu al artelor și al meșteșugurilor, cel în care oamenii lucrează cu ajutorul instrumentelor și în care fac ceea ce fac nu din plăcere, ci cu scopul de a produce ceva diferit, drept *banausic,* termen care s-ar traduce poate cel mai bine prin "filistin", indicînd vulgaritatea de a gîndi și de a acționa în termeni de utilitate. Vehemența acestui dispreț nu va înceta nicicînd să ne uimească dacă ne dăm seama că marii maeștri ai sculpturii și ai arhitecturii grecești nu erau exceptați cîtuși de puțin de la un asemenea verdict.

Chestiunea aflată în joc nu este, desigur, instrumentalitatea ca atare, folosirea mijloacelor în vederea atingerii unui scop, ci mai curînd generalizarea experienței fabricării, în care utilitatea și folosul sînt stabilite drept criterii supreme ale vieții și ale lumii oamenilor. O asemenea generalizare e inerentă activității lui *homo faber,* deoarece experiența scopului și a mijloacelor, așa cum este ea prezentă în fabricare, nu dispare odată cu produsul finit, ci se extinde la destinația ultimă a produsului, care este aceea de a servi ca obiect de întrebuințare. Instrumentalizarea lumii și a pămîntului în ansamblul lor, devalorizarea nelimitată a tot ceea ce este dat, procesul pierderii progresive de sens în care toate scopurile sînt transformate în mijloace și care nu poate fi oprit decît făcînd din om domnul și stăpînul tuturor obiectelor – toate acestea nu provin direct din procesul de fabricare; căci, din punctul de vedere al fabricării, produsul finit este un scop în sine, o entitate independentă și

21. *Ibid.,* p. 515.

22. "Der Wasserfall, wie die Erde überhaupt, wie alle Naturkraft hat keinen Wert, weil er keine in ihm vergegenständlichte Arbeit darstellt" [Cascada, la fel ca pămîntul în general, la fel ca orice forță a naturii, nu are valoare, pentru că nu reprezintă în sine nici o muncă reificată] (*Das Kapital,* III (*Marx-Engels Gesamtausgabe,* Abt. II, Zürich, 1933), 698).

durabilă, avînd existență proprie, tot așa cum, în filosofia politică a lui Kant, omul este un scop în sine. Produsul finit redevine mijloc doar în măsura în care fabricarea fabrică mai cu seamă obiecte de întrebuințare, iar instrumentalitatea productivă și limitată a fabricării se transformă în instrumentalizarea nelimitată a tot ce există doar în măsura în care procesul vital pune stăpînire pe obiecte și le folosește pentru scopurile sale.

E cît se poate de evident că grecii se temeau de această devalorizare a lumii și a naturii cu antropocentrismul inerent ei – opinia "absurdă" după care omul este ființa supremă, iar toate celelalte se supun exigențelor vieții umane (Aristotel) –, la fel de mult pe cît disprețuiau vulgaritatea pură a oricărui utilitarism consecvent. Faimosul argument adus de Platon împotriva lui Protagoras și a afirmației sale aparent evidente în sine, potrivit căreia "omul este măsura tuturor obiectelor de întrebuințare *(chrêmata),* a existenței celor ce sînt și a non-existenței celor ce nu sînt"[23], ilustrează poate cel mai bine în ce măsură își dădeau grecii seama de consecințele pe care le implică hotărîrea de a vedea în *homo faber* cea mai înaltă posibilitate umană. (E limpede că Protagoras nu a spus: "Omul este măsura tuturor lucrurilor", așa cum tradiția și traducerile standard pretind că ar fi făcut-o.) Miezul chestiunii este următorul: Platon a văzut imediat că, dacă se face din om măsura tuturor obiectelor destinate întrebuințării, atunci nu omul vorbitor sau în acțiune, ori omul gînditor, ci omul utilizator și instrumentalizator devine acela la care lumea ajunge să fie raportată. Și, întrucît stă în natura omului utilizator și instrumentalizator să privească totul ca pe un mijloc în vederea unui scop – fiecare copac ca lemn potențial –, asta trebuie, în cele din urmă, să însemne că omul nu devine măsură numai pentru obiectele a căror existență depinde de el, ci literalmente pentru tot ce există.

În această interpretare platoniciană, Protagoras se prezintă de fapt ca cel dintîi precursor al lui Kant, căci, dacă omul este măsura tuturor lucrurilor, atunci omul este singura realitate situată în afara relației mijloace-scop, singurul scop în sine care se poate folosi de toate celelalte lucruri ca de un mijloc. Platon știa foarte bine că posibilitățile de a produce obiecte de întrebuințare și de a trata toate lucrurile naturii ca pe niște potențiale obiecte de întrebuințare sînt la fel de nelimitate pe cît sînt nevoile și talentele ființelor umane. Dacă criteriilor lui *homo faber* li se permite să guverneze lumea finită așa cum, în chip necesar, ele trebuie să guverneze producerea acestei lumi, atunci *homo faber* se va servi în cele din urmă de toate obiectele și va considera tot ceea ce există drept simplu mijloc aflat la dispoziția sa. El va judeca

23. *Theaitetos,* 152 și *Cratylos,* 385 e. În cazurile de față, ca și în alte menționări antice ale celebrului dicton, Protagoras este întotdeauna citat astfel: *pantôn chrêmatôn metron estin anthrôpos* (vezi Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (ed. a 4-a, 1922), frag. B 1). Cuvîntul *chrêmata* nu semnifică nicidecum "toate lucrurile", ci, în mod particular, obiectele pe care oamenii le întrebuințează, de care au nevoie sau pe care le posedă. Presupusul dicton protagoreic, "Omul este măsura tuturor lucrurilor", ar fi fost exprimat în greacă mai curînd ca *anthrôpos metron pantôn,* asemănător, bunăoară, cu aforismul lui Heraclit: *polemos patêr pantôn* ("lupta este părintele tuturor lucrurilor").

fiecare realitate ca și cum aceasta ar aparține clasei acelor *chrêmata,* a obiectelor de întrebuințare, așa încît, pentru a relua chiar exemplul lui Platon, vîntul nu va mai fi înțeles pornind de la ceea ce e în chip propriu, ca forță naturală, ci va fi privit numai în funcție de nevoia umană de căldură sau de răcoare – ceea ce înseamnă, desigur, că vîntul ca dat obiectiv a fost eliminat din experiența umană. Din cauza unor asemenea consecințe, Platon, care la sfîrșitul vieții sale amintește încă o dată în *Legile* dictonul lui Protagoras, răspunde printr-o formulă aproape paradoxală: nu omul – care din pricina nevoilor și a talentelor sale vrea să întrebuințeze totul și sfîrșește, de aceea, lipsind toate obiectele de valoarea lor intrinsecă –, ci "zeul este măsură (chiar și) pentru simplele obiecte de întrebuințare".[24]

22
Piața de schimb

Marx remarca odată – într-una din numeroasele digresiuni care fac dovada remarcabilului său simț istoric – că definiția dată de Benjamin Franklin, după care omul e un făuritor de unelte, este tot atît de caracteristică pentru "yankism", adică pentru epoca modernă, pe cît de caracteristică era pentru Antichitate definiția omului ca animal politic.[25] Adevărul acestei observații stă în faptul că epoca modernă a fost la fel de preocupată să îl excludă din domeniul său public pe omul politic, adică pe omul care acționează și vorbește, pe cît a fost de preocupată Antichitatea să îl excludă pe *homo faber.* În niciunul din cazuri, excluderea nu era ceva de la sine înțeles, așa cum era, în schimb, excluderea muncitorilor și a claselor lipsite de proprietate pînă la emanciparea lor în secolul al XIX-lea. Desigur, epoca modernă a fost pe deplin conștientă că domeniul politic nu era întotdeauna și nu trebuie să fie în chip necesar o simplă funcție a "societății", destinată să protejeze, prin administrare guvernamentală, latura productivă, socială a naturii umane; ea a privit însă tot ceea ce trece dincolo de aplicarea legii și a ordinii drept "vorbărie goală" și "slavă deșartă". Facultatea umană pe care ea și-a bazat pretenția legată de productivitatea naturală înnăscută a societății a fost productivitatea incontestabilă a lui *homo faber.* Invers, Antichitatea cunoștea foarte bine tipuri de comunitate umană în care nu cetățeanul *polis*-ului și nu *res publica* ca atare stabileau și determinau conținutul domeniului public, ci unde viața publică a omului obișnuit se mărginea la "a lucra în folosul poporului" în general, adică la a fi un *dêmiourgos,* un lucrător pentru popor, în contrast cu *oiketês,* muncitorul domestic și deci sclavul.[26] Trăsătura particulară a

24. *Legile,* 716 d citează textual dictonul lui Protagoras, cu deosebirea că în locul cuvîntului "om" *(anthrôpos)* apare cuvîntul "zeul" *(ho theos).*

25. *Capital* (ed. Modern Library), p. 358, n. 3.

26. Istoria medievală timpurie și mai cu seamă istoria ghildelor meșteșugărești ilustrează bine

acestor comunități nepolitice era că spațiul lor public, *agora,* nu era un loc de întîlnire a cetățenilor, ci o piață unde meșteșugarii puteau să își expună și să își schimbe produsele. În plus, în Grecia, ambiția, mereu zădărnicită, a tuturor tiranilor era de a îi descuraja pe cetățeni să se ocupe de treburile publice, să își irosească timpul în neproductivele *agoreuein* și *politeuesthai,* și de a transforma *agora* într-un ansamblu de magazine asemănătoare bazarurilor despotismului oriental. Ceea ce caracteriza aceste piețe și avea să caracterizeze ulterior cartierele comerciale și meșteșugărești din orașele medievale era că expunerea bunurilor de vînzare era însoțită de expunerea producerii lor. "Producerea ostentativă" (dacă ne este îngăduit să schimbăm termenul lui Veblen) este, de fapt, o trăsătură a societății de producători, în aceeași măsură în care "consumul ostentativ" este o caracteristică a societății de muncitori.

Spre deosebire de *animal laborans,* a cărui viață socială e lipsită de lume și gregară și care e, de aceea, incapabil să edifice sau să locuiască un domeniu public, o lume, *homo faber* e pe deplin capabil să își aibă propriul domeniu public, chiar dacă nu se poate vorbi de un domeniu politic propriu-zis. Domeniul său public este piața de schimb, în care el poate prezenta produsele mîinilor sale și poate primi aprecierea ce i se cuvine. Această înclinație spre etalare este strîns legată de și probabil nu mai puțin adînc înrădăcinată decît "predilecția pentru troc și pentru schimbul unui obiect cu altul", cea care, potrivit lui Adam Smith, îl deosebește pe om de animal.[27] Important este că *homo faber,* constructorul lumii și producătorul obiectelor, își poate stabili propria relație cu alți oameni doar dacă face schimb de produse, întrucît produsele însele sînt fabricate întotdeauna în izolare. Dreptul la viață privată, pe care epoca modernă l-a reclamat la începuturile ei ca drept suprem al fiecărui membru al societății, constituia, de fapt, garanția izolării, fără de care nicio lucrare nu poate fi produsă. Nu privitorii și spectatorii din piețele medievale, locul unde meșteșugarul ieșea din izolarea sa, expunîndu-se în lumina publică, ci abia ascensiunea domeniului social, în care ceilalți nu se mulțumesc să privească, să judece și să admire, ci vor să fie admiși în compania meșteșugarului și să participe ca egali la procesul de lucru, a amenințat

---

adevărul propriu concepției antice care vedea în muncitori niște locatari domestici, în opoziție cu meșteșugarii, considerați lucrători aflați în serviciul poporului în general. Căci "apariția (ghildelor) marchează cea de-a doua etapă din istoria industriei, trecerea de la sistemul familial la sistemul artizanal sau de ghildă. În cel dintîi, nu exista nicio clasă propriu-zisă de artizani... deoarece toate nevoile familiei ori ale altor grupuri domestice... erau satisfăcute prin munca membrilor grupului însuși" (W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* (1931), p. 76).

În germana medievală, cuvîntul *Störer* este echivalentul exact al cuvîntului grecesc *dêmiourgos.* "Der griechische *dêmiourgos* heisst «Störer», er geht beim Volk arbeiten, er geht auf die Stör" [Grecescul *dêmiourgos* se cheamă *Störer,* cel ce merge să muncească pe la popor, cel ce merge la lucru acasă la client]. *Stör* înseamnă *dêmos* ("popor"). (Vezi Jost Trier, "Arbeit und Gemeinschaft", *Studium Generale,* vol. III, nr. 11 (noiembrie, 1950).)

27. El adaugă cu o oarecare insistență: "Nimeni nu a văzut vreodată doi cîini făcînd între ei, cinstit și cu bună știință, schimb de oase" (*Wealth of Nations* (ed. Everyman), I, 12).

"splendida izolare" a lucrătorului și a subminat, în cele din urmă, înseși noțiunile de competență și de excelență. Izolarea de ceilalți este condiția de viață necesară pentru orice măiestrie artizanală, care constă în a fi singur cu "ideea", cu imaginea mentală a viitorului obiect. O asemenea măiestrie, în contrast cu formele de dominație politice, înseamnă în primul rînd o stăpînire a obiectelor și a materialelor, nu a oamenilor. Stăpînirea oamenilor este, de fapt, cu totul secundară în activitatea meșteșugărească, iar cuvintele "lucrător" și "stăpîn" – *ouvrier* și *maître* – erau folosite inițial ca sinonime.[28]

Singura formă de asociere care se dezvoltă direct din măiestria artizanală vine din nevoia meșterului de a avea ajutoare sau din dorința lui de a-i învăța pe alții meseria sa. Însă distincția dintre îndemînarea meșterului și ajutorul necalificat este provizorie, la fel ca distincția dintre adulți și copii. Aproape nimic nu este mai străin sau chiar mai distructiv pentru măiestria artizanală decît lucrul în echipă, care nu reprezintă, de fapt, decît o specie a diviziunii muncii și care presupune "descompunerea operațiilor în mișcările lor constitutive simple".[29] Echipa, subiectul cu mai multe capete al oricărei producții realizate după principiul diviziunii muncii, posedă aceeași coeziune ca părțile ce formează întregul, și fiecare încercare de izolare venită din partea membrilor echipei ar fi fatală pentru producția însăși. Nu numai această unitate îi lipsește însă meșterului și lucrătorului cît timp este activ angajat în producție; formele propriu-zis politice de asociere, de acțiune concertată și de dialog se situează cu totul în afara sferei productivității sale. Abia cînd încetează să lucreze și cînd produsul său este terminat, poate el să își părăsească izolarea.

Istoricește vorbind, ultimul domeniu public, ultimul loc de întîlnire care se mai află cît de cît în legătură cu activitatea lui *homo faber* este piața de schimb în care sînt expuse produsele acestuia. Societatea de comercianți, caracteristică pentru primele faze ale epocii moderne sau pentru începuturile capitalismului manufacturier, s-a născut din această "producție ostentativă" și, în același timp, din foamea ei de posibilități universale de troc și de schimb și s-a încheiat odată cu ascensiunea muncii și a societății muncii,

---

28. E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* (1900): "Les mots maître et ouvrier étaient encore pris comme synonymes au 14e siècle" [Cuvintele «stăpîn» și «lucrător» erau încă luate ca sinonime în secolul al XIV-lea] (p. 564, n. 2), pe cînd "au 15e siècle... la maîtrise est devenue un titre auquel il n'est permis à tous d'aspirer" [în secolul al XV-lea... calitatea de stăpîn a devenit un titlu la care nu le este permis tuturor să aspire] (p. 572). La început, "le mot ouvrier s'appliquait d'ordinaire à quiconque ouvrait, faisait ouvrage, maître ou valet" [cuvîntul "lucrător" i se aplica de obicei oricui lucra, oricui făcea o lucrare, stăpîn sau slujitor] (p. 309). În ateliere și în afara lor, în viața socială, nu se făcea prea mare deosebire între stăpîn sau proprietar al unui atelier și lucrători (p. 313). (Vezi de asemenea Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (ed. a 4-a; 1926), pp. 39 și urm.)

29. Charles R. Walker și Robert H. Guest, *The Man on the Assembly Line* (1952), p. 10. Faimoasa descriere a acestui principiu, făcută de Adam Smith în cazul fabricării acelor (*op. cit.*, I, 4 și urm.), arată limpede în ce fel lucrul la mașină a fost precedat de diviziunea muncii și cum își derivă principiul din ea.

care au înlocuit producția ostentativă și mîndria ei cu "consumul ostentativ" și cu vanitatea acestuia.

Fără îndoială, oamenii care se întîlneau în piața de schimb nu mai erau ei înșiși producătorii și nu se întîlneau ca persoane, ci în calitate de proprietari de mărfuri și de valori de schimb, așa cum Marx a arătat cu prisosință. Într-o societate în care schimbul de produse a devenit principala activitate publică, chiar și muncitorii, pentru că sînt confruntați cu "posesorii de bani sau de mărfuri", devin proprietari, "posesori ai propriei lor forțe de muncă". Abia în acest moment se instalează faimoasa înstrăinare-de-sine teoretizată de Marx, degradarea oamenilor la rangul de mărfuri, iar această degradare este definitorie pentru situația muncii dintr-o societate manufacturieră, care nu îi judecă pe oameni ca persoane, ci ca producători, în funcție de calitatea produselor lor. O societate a muncii, dimpotrivă, îi judecă pe oameni după funcțiile pe care le îndeplinesc în procesul muncii; în vreme ce în ochii lui *homo faber* forța de muncă nu este decît mijlocul de a produce un scop cu necesitate mai înalt, adică sau un obiect de întrebuințare, sau unul de schimb, societatea muncii atribuie forței de muncă aceeași valoare de ordin superior pe care o rezervă mașinii. Cu alte cuvinte, această societate este doar aparent mai "umană", deși este adevărat că, în condițiile sale, prețul muncii umane crește într-o asemenea măsură, încît munca umană poate să pară mai prețuită și mai valoroasă decît orice material sau materie dată; de fapt, ea nu face decît să prevestească ceva chiar mai "valoros", și anume mai lina funcționare a mașinii, a cărei formidabilă putere de procesare mai întîi standardizează, iar apoi devalorizează toate realitățile, reducîndu-le la statutul de bunuri de consum.

Societatea de comercianți, sau capitalismul în fazele sale incipiente, pe cînd era încă stăpînit de un feroce spirit competitiv și acaparator, continuă să se conducă după citeriile lui *homo faber*. Cînd iese din izolarea sa, *homo faber* apare ca negustor și comerciant, iar în această calitate organizează piața de schimb. O asemenea piață trebuie să existe înainte de ascensiunea unei clase de manufacturieri, care va produce apoi exclusiv pentru piață, adică va produce mai curînd obiecte de schimb decît obiecte de întrebuințare. În procesul trecerii de la măiestria artizanală izolată la fabricarea pentru piața de schimb, produsul final își schimbă întrucîtva, însă nu întru totul, calitatea. Durabilitatea, singura care stabilește dacă un obiect poate exista ca obiect și poate dăinui ca entitate distinctă în lume, rămîne criteriul suprem, cu toate că, pentru produsul fabricat, a fi durabil nu mai înseamnă a fi potrivit pentru întrebuințare, ci mai curînd a fi potrivit pentru "depozitare" în vederea unui viitor schimb.[30]

Aceasta este schimbarea de calitate pe care o reflectă distincția obișnuită dintre valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb, în care cea de-a doua este legată de prima tot așa cum negustorul și comerciantul sînt legați de producător și de manufacturier. În măsura în care *homo faber* fabrică obiecte

30. Adam Smith, *op. cit.*, II, 241.

de întrebuințare, el nu le produce numai în izolare privată, ci și pentru utilizare privată, de unde ele ies la lumină și se prezintă în domeniul public atunci cînd devin mărfuri pe piața de schimb. S-a remarcat adesea și, din păcate, s-a uitat la fel de des că valoarea, "ideea de raport între posesia unui obiect și posesia altuia în concepția omului"[31], "înseamnă întotdeauna valoare de schimb"[32]. Căci abia pe piața de schimb, acolo unde totul poate fi schimbat cu altceva, toate obiectele, fie că sînt produsele muncii sau ale lucrului, bunuri de consum sau obiecte de întrebuințare, necesare pentru viața corpului, pentru confortul existenței sau pentru viața spiritului, devin "valori". Această valoare constă exclusiv în aprecierea acordată în domeniul public, unde obiectele se prezintă ca mărfuri, și nici munca, nici lucrul, nici capitalul, nici profitul, nici materialul nu conferă o asemenea valoare unui obiect, ci numai și numai domeniul public, unde obiectul se prezintă spre a fi apreciat, cerut sau neglijat. Valoarea este calitatea pe care un obiect nu o poate niciciînd poseda în domeniul privat, dar pe care o dobîndește automat în clipa cînd apare în public. Această "valoare de piață", așa cum Locke a arătat cît se poate de limpede, nu are nimic de-a face cu "valoarea naturală intrinsecă oricărui obiect"[33], care este o calitate obiectivă a obiectului însuși, "separată de voința cumpărătorului sau a vînzătorului individual; ceva atașat de obiectul însuși, existînd fie că vînzătorului sau cumpărătorului îi place, fie că nu, și pe care acesta trebuie să o recunoască"[34]. Această valoare intrinsecă obiectului nu poate fi schimbată decît prin schimbarea obiectului însuși – astfel, valoarea unei mese poate fi distrusă dacă i se rupe un picior – pe cînd "valoarea de piață" a mărfii se modifică prin "modificarea raportului pe care marfa respectivă îl întreține cu altceva"[35].

Altfel spus, valorile, spre deosebire de obiecte, de fapte sau de idei, nu sînt niciodată produsele unei anumite activități omenești, ci se nasc ori de

---

31. Această definiție a fost dată de economistul italian Abbey Galiani. Eu citez după Hannah R. Sewall, *The Theory of Value before Adam Smith* (1901) ("Publications of the American Economic Association", seria a 3-a, vol. II, nr. 3), p. 92.

32. Alfred Marshall, *Principles of Economics* (1920), I, 8.

33. "Considerations upon the Lowering of Interest and Raising the Value of Money", *Collected Works* (1801), II, 21.

34. W. J. Ashley (*op. cit.*, p. 140) observă că "diferența fundamentală dintre punctul de vedere medieval și cel modern... e că, pentru noi, valoarea e ceva în întregime subiectiv: e ceea ce fiecare individ vrea să dea în schimbul unui obiect. Pentru Toma d'Aquino, valoarea era ceva obiectiv". Observația e adevărată doar într-o anumită măsură, căci "primul lucru asupra căruia insistă profesorii medievali e că valoarea nu este determinată de excelența intrinsecă obiectului ca atare, fiindcă, dacă ar fi așa, o muscă ar avea mai multă valoare decît o perlă, întrucît gradul ei intrinsec de excelență este mai mare" (George O'Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching* (1920), p. 109). Neconcordanța se rezolvă dacă se introduce distincția făcută de Locke între *valor naturalis* și *pretium* sau *valor*. Distincția există, desigur, în toate societățile, cu excepția celor mai primitive, dar în epoca modernă valoarea naturală dispare tot mai mult în favoarea valorii de piață. (Pentru învățătura medievală, vezi de asemenea Slater, "Value in Theology and Political Economy", *Irish Ecclesiastical Record* (septembrie, 1901).)

35. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, secțiunea 22.

cîte ori vreun astfel de produs este atras în relativitatea pururi schimbătoare a schimbului dintre membrii societății. Așa cum susținea pe bună dreptate Marx, privit "în izolarea sa", nimeni "nu produce valori" și nimănui, ar fi putut el adăuga, nu îi pasă în izolare de ele; obiectele, ideile sau idealurile morale "devin valori doar în relațiile lor sociale"[36].

Confuzia din economia clasică[37] și confuzia mai gravă stîrnită de folosirea în filosofie a termenului "valoare" au fost la început provocate de înlocuirea mai vechiului cuvînt "preț", pe care îl întîlnim încă la Locke, cu termenul aparent mai științific de "valoare de întrebuințare". Marx a acceptat și el această terminologie și, în virtutea aversiunii sale față de domeniul public, a văzut, cu totul logic, în trecerea de la valoarea de întrebuințare la valoarea de schimb păcatul originar al capitalismului. Dar împotriva acestor păcate ale societății de comercianți, cea în care piața de schimb este cu adevărat locul public cel mai important și în care fiecare obiect devine, în consecință, o valoare de schimb, o marfă, Marx nu a invocat valoarea obiectivă "intrinsecă" a obiectului în sine. În locul ei, el a plasat funcția pe care obiectele o au pentru oameni în procesul vital al consumului, ce nu are nici un preț obiectiv și intrinsec, nici o valoare subiectivă și determinată social. În distribuirea socialistă egală a tuturor bunurilor între toți cei ce muncesc, fiecare obiect tangibil se dizolvă într-o simplă funcție a procesului de regenerare a vieții și a forței de muncă.

Această confuzie verbală nu ne spune totuși decît o parte a poveștii. Motivul încăpățînării cu care Marx a păstrat termenul "valoare de întrebuințare", ca și al numeroaselor încercări zadarnice de a găsi o origine obiectivă cum ar fi munca, pămîntul sau profitul – pentru nașterea valorilor – a fost acela că nimănui nu i-a venit ușor să accepte faptul simplu că nu există vreo "valoare absolută" pe piața de schimb, cea care reprezintă sfera de valori propriu-zisă, și că încercarea de a o căuta echivalează cu încercarea de a-i da cercului o formă pătrată. Îndelung deplînsa devalorizare a tuturor lucrurilor, adică pierderea oricărei valori intrinseci, începe odată cu transformarea acestora în valori sau în mărfuri, căci, din acest moment, ele există doar în relație cu un alt obiect ce poate fi obținut în locul lor. Relativitatea universală, faptul că un obiect există doar în raport cu alte obiecte, și pierderea valorii intrinseci, faptul că nimic nu mai posedă o valoare "obiectivă" independent de evaluările mereu schimbătoare ale cererii și ale ofertei, sînt proprii înșuși conceptului de valoare.[38] Motivul pentru care această evoluție,

---

36. *Das Kapital*, III, 689 (*Marx-Engels Gesamtausgabe,* partea a II-a (Zürich, 1933)).

37. Confuzia se vede cel mai bine în teoria valorii elaborată de Ricardo, mai cu seamă în credința lui disperată în existența unei valori absolute. (Excelente sînt interpretările lui Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory* (1953), pp. 66 și urm., și Walter A. Weisskopf, *The Psychology of Economics* (1955), cap. 3.)

38. Adevărul observației lui Ashley citate mai sus (n. 34) stă în faptul că Evul Mediu nu cunoștea propriu-zis piața de schimb. Pentru profesorii medievali, valoarea unui obiect era determinată fie de valoarea lui naturală, fie de nevoile obiective ale oamenilor – ca, de exemplu, la Buridan: *valor rerum aestimatur secundum humanam indigentiam* [valoarea lucrurilor este

ce pare inevitabilă într-o societate de comercianți, a devenit un adînc izvor de neliniște, ajungînd în cele din urmă principala problemă a noii științe a economiei, nu a fost nici măcar relativitatea ca atare, ci mai curînd faptul că *homo faber,* a cărui întreagă activitate este determinată de întrebuințarea constantă a etaloanelor, măsurărilor, regulilor și criteriilor, nu a putut suporta pierderea criteriilor sau a etaloanelor "absolute". Căci banii, care în chip evident servesc ca numitor comun al diversității obiectelor, permițînd schimbul reciproc, nu posedă cîtuși de puțin existența independentă și obiectivă care să depășească orice întrebuințare și să supraviețuiască oricărei manipulări, pe care iardul sau orice altă măsură o posedă în raport cu obiectele pe care se presupune că le măsoară și în raport cu oamenii care le mînuiesc.

Tocmai această pierdere a criteriilor și a regulilor universale, fără de care nicio lume nu ar putea fi vreodată înălțată de om, fusese deja sesizată de Platon în propunerea lui Protagoras de a face din om creatorul obiectelor, și din întrebuințarea pe care el le-o dă acestora suprema lor măsură. Ceea ce arată cît de strîns este legată relativitatea pieței de schimb de instrumentalitatea care își are originea în lumea meșteșugarului și în experiența fabricării. Într-adevăr, prima se dezvoltă coerent și fără rupturi din a doua. Totuși, răspunsul lui Platon – după care nu omul, ci un "zeu este măsura tuturor lucrurilor" – nu ar fi decît un gest gol, moralizator, dacă ar fi realmente adevărat, așa cum a presupus epoca modernă, că instrumentalitatea deghizată sub masca utilității guvernează domeniul lumii finite la fel de strict pe cît guvernează activitatea care dă naștere lumii și tuturor obiectelor pe care aceasta le conține.

23

Permanența lumii și lucrarea artistică

Printre obiectele ce îi dau artificialului uman stabilitatea fără de care nu ar putea fi niciodată o casă de nădejde pentru oameni există unele care sînt cu totul lipsite de utilitate și care, în plus, fiind unice, nu se pot schimba cu altceva și, în consecință, sfidează egalizarea printr-un numitor comun de felul banilor; dacă intră pe piața de schimb, ele nu pot fi evaluate decît arbitrar. Pe deasupra, e limpede că nu "întrebuințarea" este raportul potrivit pe care îl putem avea cu o lucrare artistică; dimpotrivă, pentru a-și găsi locul care i se cuvine în lume, lucrarea artistică trebuie scoasă cu grijă din

---

apreciată în funcție de nevoia umană] –, iar "prețul just" reprezenta de obicei rezultatul evaluării comune, deși, "din pricina diverselor dorințe corupte ale omului, este indicat ca media să fie fixată ținîndu-se seama de judecata cîtorva oameni înțelepți" (Gerson, *De contractibus,* I, 9, citat după O'Brien, *op. cit.,* pp. 104 și urm.). În absența unei piețe de schimb, era de neconceput ca valoarea unui obiect să îi vină exclusiv din relația sau din raportul său cu alt obiect. Prin urmare, problema nu este atît dacă valoarea este obiectivă sau subiectivă, cît dacă poate fi absolută sau nu face decît să exprime relația dintre obiecte.

întregul context al obiectelor de întrebuințare obișnuite. Tot astfel, ea trebuie îndepărtată din sfera exigențelor și a nevoilor vieții de fiecare zi, cu care are mai puține legături decît cu orice altceva. Dacă lipsa de utilitate a obiectelor de artă a privit dintotdeauna arta sau dacă arta a servit altădată așanumitelor nevoi religioase ale oamenilor, așa cum obiectele de întrebuințare obișnuite servesc unor nevoi obișnuite, o asemenea întrebare nu ne interesează acum. Chiar dacă originea istorică a artei ar avea un caracter exclusiv religios sau mitologic, este clar că arta a supraviețuit în chip glorios separării ei de religie, magie și mit.

Dată fiind remarcabila lor permanență, lucrările artistice sînt, dintre obiectele tangibile, cele care aparțin cel mai profund lumii; durabilitatea lor rămîne aproape nealterată de efectul coroziv al proceselor naturale, de vreme ce ele nu sînt supuse întrebuințării de către ființele vii, întrebuințare care, într-adevăr, departe de a actualiza scopul inerent lor – așa cum scopul unui scaun este actualizat cînd se stă pe el –, nu poate decît să le distrugă. Astfel, durabilitatea lor este de un ordin superior durabilității de care toate obiectele au nevoie pentru a exista; ea poate atinge o permanență de veacuri. În această permanență, stabilitatea însăși a artificialului uman, cel care, fiind locuit și întrebuințat de muritori, nu poate fi niciodată absolut, dobîndește o reprezentare proprie ei. Nicăieri altundeva durabilitatea propriu-zisă a lumii obiectelor nu apare cu o asemenea puritate și claritate, prin urmare nicăieri altundeva această lume-obiect nu se dezvăluie atît de spectaculos drept casa nemuritoare a ființele muritoare. Totul se petrece ca și cum stabilitatea lumii ar fi devenit transparentă în permanența artei, astfel că presimțirea nemuririi, nu a nemuririi sufletului sau a vieții, ci a ceva nemuritor făcut de mîini muritoare, a devenit prezentă în mod tangibil, pentru a străluci și a fi văzută, a răsuna și a fi auzită, a vorbi și a fi citită.

Sursa imediată a lucrării artistice este facultatea umană a gîndirii, tot așa cum "înclinația omului spre troc și schimb" este sursa obiectelor de schimb, iar aptitudinea lui de a da o întrebuințare stă la originea obiectelor de întrebuințare. Toate acestea sînt facultăți ale omului, și nu simple atribute ale animalului uman precum sentimentele, dorințele și nevoile, de care ele sînt legate și care adesea le alcătuiesc conținutul. Acestea din urmă sînt la fel de lipsite de legătură cu lumea pe care omul o creează, spre a-i servi drept casă pe pămînt, ca și însușirile corespunzătoare ale altor specii animale, iar dacă ele ar fi să alcătuiască un mediu făcut de mîna omului pentru animalul uman, acesta ar fi o non-lume, produsul emanației mai curînd decît al creației. Gîndirea este legată de sentiment, a cărui deznădejde mută și dezarticulată o transformă, tot așa cum schimbul transformă lăcomia nudă a dorinței, iar întrebuințarea transformă pofta violentă stîrnită de nevoi, pînă ce toate sînt pregătite să intre în lume și să fie transformate în obiecte, să fie reificate. În fiecare caz, o facultate omenească, care prin însăși natura ei este comunicativă și deschisă-spre-lume, depășește și eliberează din captivitatea sa dinăuntrul sinelui o pasiunea puternică pe care o răspîndește în lume.

În cazul lucrărilor artistice, reificarea nu e doar simplă transformare; este transfigurare, o adevărată metamorfoză, în care totul se petrece ca și cum cursul naturii, ce vrea ca fiecare foc să ardă pînă la capăt, s-ar vedea răsturnat, astfel că pînă și pulberea ar putea izbucni în flăcări.[39] Lucrările artistice sînt obiecte ale gîndirii, ceea ce nu le împiedică să fie însă obiecte. În sine, procesul gîndirii nu produce și nu fabrică obiecte tangibile, precum cărțile, picturile, sculpturile sau compozițiile, tot așa cum, în sine, nici întrebuințarea nu produce și nu fabrică case și mobilier. Reificarea prilejuită de scrierea unui text, de pictarea unei imagini, de modelarea unei figuri sau de compunerea unei melodii are, firește, legătură cu gîndirea care a precedat-o, însă ceea ce face de fapt din gîndire o realitate și fasonează obiectele gîndirii este aceeași măiestrie artizanală care, prin intermediul instrumentului primordial al mîinilor omenești, construiește celelalte obiecte durabile ale artificialului uman.

Am amintit mai devreme că reificarea, materializarea fără de care nicio gîndire nu poate deveni obiect tangibil, se plătește întotdeauna, iar prețul este viața însăși: "spiritul viu" trebuie de fiecare dată să supraviețuiască într-o "literă moartă", o moarte din care el poate fi salvat doar atunci cînd litera moartă reintră în contact cu o viață dispusă să o facă să renască, cu toate că o asemenea înviere din morți păstrează ceea ce le e comun tuturor făpturilor vii, fiind adică și ea din nou sortită morții. Totuși, această moarte, deși e într-un fel sau altul prezentă în întreaga artă, indicînd, ca să spunem așa, distanța dintre sălașul originar al gîndirii, din inima sau mintea omului, și destinația ei finală, lumea, ia forme variate în diversele arte. În muzică și în poezie, artele cele mai puțin "materialiste", întrucît "materialul" lor constă din sunete și din cuvinte, reificarea și măiestria artizanală pe care această moarte le pretinde sînt minime. Tînărul poet și micul geniu muzical pot atinge o anumită perfecțiune fără prea multă pregătire și experiență – fenomen prea puțin egalat în pictură, sculptură sau arhitectură.

Poezia, al cărei material este limbajul, e poate cea mai umană și cea mai puțin legată de lume dintre arte, cea în care produsul final rămîne cel mai aproape de gîndirea care l-a inspirat. Durabilitatea unui poem este produsă prin condensare, ca și cum limbajul rostit cu o densitate și cu o concentrare maxime ar fi poetic în sine. Aici, aducerea aminte, *Mnêmosynê,* mama muzelor, se transformă imediat în memorie, iar mijlocul poetului de a înfăptui

39. Textul face aluzie la un poem despre artă al lui Rilke, care, sub titlul "Magie", descrie această transfigurare. Poemul sună astfel: "Aus unbeschreiblicher Verwandlung stammen/ solche Gebilde –: Fühl! und glaub!/ Wir leidens oft: zu Asche werden Flammen,/ doch, in der Kunst: zur Flamme wird der Staub./ Hier ist Magie. In das Bereich des Zaubers/ scheint das gemeine Wort hinaufgestuft.../ und ist doch wirklich wie der Ruf des Taubers,/ der nach des unsichtbaren Taube ruft" [Provin din nedescrisă preschimbare/ atari imagini –: Simte! Crede!/ Ades o suferim: cenușă se fac flăcările,/ însă-n artă: flacără se face praful./ Aici magie-i. În domeniul vrăjii/ pare cuvîntul oarecare-nobilat/ și-i chiar precum chemarea porumbelului,/ ce cheamă nevăzuta porumbiță] (în *Aus Taschen-Büchern und Merk-Blättern* (1950)).

transformarea este ritmul, prin intermediul căruia poemul ajunge să se fixeze aproape singur în amintire. Tocmai această apropiere de amintirea vie îi permite poemului să dăinuie, să își păstreze durabilitatea, în afara paginii scrise sau tipărite, și, chiar dacă "calitatea" unui poem poate fi supusă unei diversități de criterii, durabilitatea sa, adică șansa de a rămîne definitiv fixat în amintirea omenirii, va fi inevitabil determinată de "memorabilitatea" sa. Dintre toate obiectele gîndirii, poezia este cea mai apropiată de gîndire, iar un poem este într-o mai mică măsură obiect decît orice altă lucrare artistică; cu toate acestea, chiar și un poem, oricît de mult timp a existat ca rostire vie în amintirea bardului și a celor ce îl ascultă, va fi în cele din urmă "făcut", adică scris și transformat într-un obiect tangibil printre alte obiecte, deoarece aducerea aminte și darul amintirii, din care izvorăsc toate dorințele de nemurire, au nevoie de obiecte tangibile care să le reamintească, ca nu cumva ele însele să piară.[40]

Gîndirea și cunoașterea nu sînt identice. Gîndirea, izvorul lucrărilor artistice, se manifestă fără transformare sau transfigurare în toată marea filosofie, în timp ce principala manifestare a proceselor cunoașterii, prin care dobîndim și acumulăm cunoștințe, sînt științele. Cunoașterea urmărește întotdeauna un scop precis, ce poate fi stabilit în funcție de considerente practice sau de o "curiozitate frivolă"; însă, odată scopul atins, procesul de cunoaștere ia sfîrșit. Gîndirea, dimpotrivă, nu are nici capăt, nici scop în afara ei înseși și nici măcar nu produce rezultate; nu doar filosofia utilitaristă a lui *homo faber,* dar nici oamenii acțiunii și cei ce îndrăgesc rezultatele din științe nu au obosit niciodată să arate cît de cu totul "nefolositoare" este gîndirea – tot atît de nefolositoare, într-adevăr, ca lucrările artistice pe care le inspiră. Și nici chiar aceste produse nefolositoare nu pot fi revendicate de gîndire, căci nici ele, nici marile sisteme filosofice nu pot fi socotite, la drept vorbind, rezultate ale gîndirii pure, de vreme ce tocmai procesul gîndirii este cel pe care artistul sau filosoful scriitor trebuie să îl întrerupă și să îl transforme în vederea reificării ce îi materializează lucrarea. Activitatea gîndirii este la fel de neîntreruptă și de repetitivă ca viața însăși, iar întrebarea dacă gîndirea are vreun sens constituie aceeași enigmă fără răspuns ca și întrebarea referitoare la sensul vieții; procesele sale străbat atît de intim întreaga existență umană, încît începutul și sfîrșitul ei coincid cu începutul și cu sfîrșitul vieții

40. Expresia "a face versuri" sau *faire des vers,* folosită pentru a desemna activitatea poetului, se referă deja la această reificare. Același lucru este valabil pentru cuvîntul german *dichten,* care vine probabil din latinescul *dictare:* "das ausgesonnene geistig Geschaffene niederschreiben oder zum Niederschreiben vorsagen" [a așterne în scris produsul născocit de minte sau a dicta pentru a nota pe hîrtie] (Grimm, *Wörterbuch*); același lucru ar fi valabil dacă cuvîntul ar deriva, cum sugerează acum *Etymologisches Wörterbuch* (1951) al lui Kluge/Götze, din *tichen,* vechi cuvînt pentru *schaffen,* care este înrudit poate cu latinescul *fingere*. În acest caz, activitatea poetică ce produce poemul înainte de scrierea lui e înțeleasă și ea ca "fabricare". Astfel, Democrit slăvea divinul geniu al lui Homer, cel care "din tot soiul de cuvinte a construit o lume" – *epêon kosmon etektênato pantoiôn* (Diels, *op. cit.,* B 21). Aceeași insistență asupra caracterului artizanal al activității poeților este prezentă în expresia grecească prin care era denumită arta poeziei: *tektônes hymnôn.*

umane înseși. Iată de ce, cu toate că îi inspiră lui *homo faber* cea mai înaltă productivitate din lume, gîndirea nu este în niciun caz prerogativa lui; ea începe să se afirme ca sursa lui de inspirație abia acolo unde el se depășește pe sine, ca să spunem așa, și începe să producă obiecte nefolositoare care nu au legătură nici cu cerințele materiale, nici cu cele intelectuale și care satisfac nevoile fizice ale omului tot atît de puțin pe cît astîmpără setea lui de cunoaștere. Cunoașterea, pe de altă parte, se întîlnește în toate procesele lucrului, și nu doar în cele intelectuale sau artistice; la fel ca fabricarea însăși, cunoașterea este un proces cu început și cu sfîrșit, a cărui utilitate poate fi testată și care dă greș dacă nu produce niciun rezultat, tot așa cum măiestria artizanală a unui dulgher dă greș cînd acesta fabrică o masă cu două picioare. Procesele cunoașterii din științe nu diferă în chip fundamental de rolul pe care îl are cunoașterea în cursul fabricării; rezultatele științifice produse prin intermediul cunoașterii sînt adăugate la artificialul uman la fel ca toate celelalte obiecte.

În plus, atît gîndirea, cît și cunoașterea trebuie deosebite de puterea de raționare logică, ce se manifestă în operații precum deducțiile din afirmații axiomatice sau evidente prin sine, în subsumarea cazurilor particulare sub reguli generale sau în metodele de a înlănțui concluzii într-o manieră logică. În cazul acestor aptitudini umane, avem de a face de fapt cu un fel de putere a minții care seamănă mai ales, și nu doar într-o singură privință, cu forța de muncă pe care animalul uman o pune în mișcare în metabolismul său cu natura. Procesele mentale alimentate de puterea minții sînt ceea ce numim de obicei inteligență, iar această inteligență poate fi într-adevăr măsurată prin teste, tot așa cum forța corporală poate fi măsurată prin alte procedee. Legile lor, legile logicii, pot fi descoperite asemenea altor legi ale naturii deoarece, în fond, ele își au rădăcinile în structura creierului omenesc și, în cazul indivizilor normal dezvoltați, au aceeași forță de constrîngere ca și necesitatea ce reglementează celelalte funcții ale corpului nostru. Ține de structura creierului omenesc să fie constrîns să admită că doi plus doi fac patru. Dacă ar fi adevărat că omul este un *animal rationale* în sensul în care epoca modernă a înțeles termenul, adică o specie animală ce se deosebește de alte animale prin aceea că este înzestrată cu o putere a creierului superioară, atunci mașinile electronice de curînd inventate, care, uneori spre spaima, alteori spre surprinderea inventatorilor lor, sînt în chip spectaculos cu mult mai "inteligente" decît ființele omenești, ar fi într-adevăr niște *homunculi*. În realitate, asemenea tuturor mașinilor, ele sînt simpli înlocuitori ai forței umane de muncă și dispozitive artificiale de îmbunătățire a acesteia, urmînd mecanismul tradițional al oricărei diviziuni a muncii ce constă în a descompune fiecare operație în mișcările sale constitutive cele mai simple, înlocuind, bunăoară, înmulțirea cu adunarea repetată. Puterea superioară a mașinii se vede în viteza ei, considerabil mai mare decît aceea a puterii creierului omenesc; datorită acestei viteze superioare, mașina se poate dispensa de înmulțire, care este procedeul tehnic preelectronic de accelerare a adunării. Tot ceea ce dovedesc calculatoarele gigantice este că epoca

modernă s-a înșelat cînd a crezut, împreună cu Hobbes, că raționalitatea, în sensul de "calcul al consecințelor", este cea mai înaltă și mai umană dintre facultățile omului și că filosofii vieții și ai muncii, Marx, Bergson sau Nietzsche, au avut dreptate să vadă în acest tip de inteligență, pe care l-au confundat cu rațiunea, o simplă funcție a însuși procesului vieții sau, în termenii lui Hume, o simplă "sclavă a pasiunilor". Firește, această putere a minții și procesele logice imperioase pe care ea le generează nu sînt capabile să edifice o lume și sînt tot atît de lipsite de lume ca și procesele constrîngătoare ale vieții, ale muncii și ale consumului.

Una din neconcordanțele izbitoare ale economiei clasice este că adeseori aceiași teoreticieni care se mîndreau cu coerența concepției lor utilitariste nu au văzut cu ochi buni pura utilitate. Ei erau, de regulă, pe deplin conștienți că productivitatea specifică lucrului nu stă atît în utilitatea lui, cît în capacitatea lui de a produce durabilitate. Prin această neconcordanță, ei recunosc în chip tacit lipsa de realism a propriei lor filosofii utilitariste. Căci, deși durabilitatea obiectelor obișnuite nu este decît reflectarea palidă a permanenței de care sînt capabile obiectele care țin cel mai profund de lume, lucrările artistice, ceva din această calitate – divină pentru Platon, întrucît se apropie de nemurire – se găsește în fiecare obiect ca obiect și tocmai această calitate sau lipsa ei strălucește în forma obiectului și îl face frumos sau urît. Desigur, un banal obiect de întrebuințare nu este și nu trebuie să fie făcut cu intenția de a fi frumos; totuși, tot ce are o formă și poate fi văzut e inevitabil sau frumos, sau urît, sau ceva între frumos și urît. Tot ce este trebuie să apară, și nimic nu poate să apară fără o formă care să îi fie proprie; de unde rezultă că nu există de fapt niciun obiect care să nu își depășească într-un anumit fel întrebuințarea funcțională, iar transcendența sa, frumusețea sau urîțenia sa, coincide cu apariția lui în public și cu faptul de a fi văzut. În chip asemănător, mai exact prin existența sa ce ține propriu-zis de lume, fiecare obiect, odată terminat, depășește, de asemenea, sfera purei instrumentalități. Criteriul după care se judecă excelența unui obiect nu este niciînd simpla utilitate, ca și cum o masă urîtă va îndeplini aceeași funcție ca o masă elegantă, ci este gradul de adecvare sau de inadecvare al obiectului la felul cum trebuie *să arate,* ceea ce, în limbaj platonician, nu înseamnă nimic altceva decît gradul său de adecvare sau de inadecvare la *eidos* sau la *idea,* imaginea mentală sau, mai curînd, imaginea văzută cu ochiul interior, cea care a precedat venirea obiectului în lume și care supraviețuiește distrugerii lui potențiale. Altfel spus, nici chiar obiectele de întrebuințare nu sînt judecate doar după nevoile subiective ale oamenilor, ci și după criteriile obiective ale lumii în care ele își vor găsi locul spre a dăinui, spre a fi văzute și întrebuințate.

Lumea de obiecte făcută de mîna omului, artificialul uman înălțat de *homo faber,* devine casă pentru oamenii muritori, o casă a cărei stabilitate va rezista și va supraviețui mișcării mereu schimbătoare a vieții și a acțiunilor oamenilor, doar în măsura în care ea depășește atît pura funcționalitate a obiectelor produse pentru consum, cît și pura utilitate a obiectelor produse

pentru întrebuințare. Viața în sens nebiologic, răstimpul de care fiecare om dispune între naștere și moarte, se manifestă în acțiune și în vorbire, amîndouă împărtășind zădărnicia esențială a vieții. "Făptuirea de fapte mari și rostirea de vorbe mărețe" nu vor lăsa nicio urmă, niciun produs care să poată dăinui după ce momentul acțiunii și al cuvîntului rostit va fi trecut. Dacă *animal laborans* are nevoie de ajutorul lui *homo faber* pentru a-și ușura munca și a elimina suferința, iar dacă muritorii au nevoie de sprijinul său pentru a înălța o casă pe pămînt, oamenii care acționează și vorbesc au nevoie de ajutorul lui *homo faber* în calitatea sa cea mai înaltă, adică de ajutorul artiștilor, al poeților și al istoriografilor, al creatorilor de monumente și al scriitorilor, deoarece, în lipsa acestora, singurul produs al activității celor dintîi, povestea pe care o pun în scenă și o spun, nu ar supraviețui nicidecum. Ca să fie ceea ce lumea e întotdeauna menită să fie, o casă pentru oameni de-a lungul vieții lor pe pămînt, artificialul uman trebuie să fie un loc potrivit pentru acțiune și pentru vorbire, pentru activități care nu sînt numai întru totul nefolositoare pentru necesitățile vieții, ci sînt și de o natură cu totul diferită de numeroasele activități de fabricare prin care lumea însăși și toate obiectele din ea sînt produse. Nu avem de ales aici între Platon și Protagoras, ori de hotărît dacă omul sau un zeu trebuie să fie măsura tuturor lucrurilor; cert este că măsura nu poate fi nici necesitatea constrîngătoare a vieții biologice și a muncii, nici instrumentalismul utilitarist al fabricării și al utilizării.

CAPITOLUL V
ACȚIUNEA

"Toate necazurile pot fi îndurate dacă le pui într-o poveste sau dacă spui o poveste despre ele." (Isak Dinesen)

Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.
(Căci, fie că acționează mînat de necesitatea naturală, fie că o face din voință liberă, agentul urmărește în primul rînd să își dezvăluie în fiecare acțiune propria imagine. De aceea se întîmplă că fiecare agent se umple de plăcere în măsura în care acționează; cum tot ce există își dorește propria ființă și cum, în acțiune, ființa agentului este într-un fel intensificată, plăcerea decurge în chip necesar... Astfel, nimic nu acționează dacă nu își manifestă (prin acțiune) sinele latent.) (Dante)

24
DEZVĂLUIREA AGENTULUI ÎN VORBIRE ȘI ÎN ACȚIUNE

Pluralitatea umană, condiție fundamentală deopotrivă a acțiunii și a vorbirii, posedă dublul caracter al egalității și al deosebirii. Dacă nu ar fi egali, oamenii nu ar putea nici să se înțeleagă unii pe alții, nici să îi înțeleagă pe cei care au trăit înaintea lor, nici să facă planuri de viitor și nici să prevadă nevoile celor care vor veni după ei. Dacă nu ar fi diferiți – fiecare ființă umană deosebindu-se de oricare alta care este, a fost sau va fi vreodată –, oamenii nu ar avea nevoie nici de vorbire, nici de acțiune pentru a se face înțeleși. Semnele și sunetele ar fi de ajuns pentru a comunica nevoi și dorințe imediate și identice.

Diferențierea oamenilor nu este același lucru cu alteritatea – acea însușire ciudată numită *alteritas,* pe care o posedă tot ceea ce există și care, de aceea, în filosofia medievală, a fost una din cele patru trăsături fundamentale și universale ale Ființei, fiind transcendentă tuturor calităților particulare. Alteritatea, ce-i drept, constituie un aspect important al pluralității, motiv pentru care toate definițiile noastre sînt distincții și pentru care sîntem incapabili să spunem ce este ceva fără a-l distinge de altceva. În forma sa cea mai abstractă, alteritatea se întîlnește doar în pura multiplicare a obiectelor anorganice,

în timp ce întreaga viață organică prezintă deja variații și distincții, pînă și între indivizii aparținînd aceleiași specii. Însă numai omul poate exprima această deosebire și se poate deosebi, și numai el poate să se comunice pe sine, iar nu pur și simplu ceva – precum setea sau foamea, afecțiunea, ostilitatea sau teama. În om, alteritatea, pe care el o împărtășește cu tot ceea ce există, și diferențierea, pe care o împărtășește cu tot ceea ce e viu, devin unicitate, iar pluralitatea umană este paradoxala pluralitate de ființe unice.

Vorbirea și acțiunea dezvăluie această diferențiere unică. Mulțumită lor, oamenii se deosebesc ei înșiși, în loc să fie pur și simplu deosebiți; ele sînt modurile în care ființele omenești se înfățișează unele înaintea altora nu ca obiecte fizice, ci *qua* oameni. Această înfățișare, spre deosebire de simpla existență corporală, se întemeiază pe inițiativă, însă o inițiativă de la care nicio ființă omenească nu se poate abține dacă este să rămînă totuși umană. Ceea ce nu este cazul cu nicio altă activitate ce ține de *vita activa*. Oamenii pot foarte bine trăi fără să muncească, îi pot sili pe alții să muncească în locul lor și pot foarte bine alege să se folosească și doar să se bucure de lumea obiectelor, fără a adăuga ei înșiși la ea un singur obiect util; viața unui exploatator, viața unui proprietar de sclavi sau cea a unui parazit pot fi nedrepte, dar sînt neîndoielnic umane. Pe de altă parte, o viață lipsită de vorbire și de acțiune – și acesta e singurul mod de viață care a renunțat cu toată seriozitatea la orice manifestare și la orice deșertăciune în sensul biblic al cuvîntului – este literalmente moartă pentru lume; ea a încetat să mai fie o viață omenească, pentru că nu mai este trăită în mijlocul oamenilor.

Prin cuvînt și faptă ne introducem noi înșine în lumea umană, iar această intrare e ca o a doua naștere, prin care confirmăm și ne asumăm faptul nud al apariției noastre fizice inițiale. O asemenea intrare nu ne este impusă, precum munca, de necesitate și nu ne este sugerată, precum lucrul, de utilitate. Ea poate fi stimulată de prezența altora, în a căror tovărășie am putea dori să ne aflăm, însă nu este niciînd condiționată de ceilalți; imboldul ei izvorăște din începutul care a venit în lume atunci cînd ne-am născut și căruia îi răspundem începînd din proprie inițiativă ceva nou.[1] A acționa, în sensul cel mai general, înseamnă a lua inițiativa, a începe (așa cum indică cuvîntul grecesc *archein,* "a începe", "a conduce" și, în fine, "a cîrmui"), a pune ceva în mișcare (acesta fiind sensul inițial al latinescului *agere*). Pentru că, în virtutea nașterii, sînt *initium,* noi veniți și inițiatori, oamenii iau inițiativa, sînt îndemnați să acționeze. *(Initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ("ca să fie un început a fost creat omul, înainte de care nu

1. Această descriere e confirmată de descoperirile făcute recent în psihologie și în biologie, care stăruie, de asemenea, asupra înrudirii interne dintre vorbire și acțiune, a naturii lor spontane și a lipsei lor de finalitate practică. Vezi mai ales Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1955), care oferă un excelent rezumat al rezultatelor și interpretărilor cercetării științifice actuale și conține o mulțime de intuiții valoroase. Nu este cazul să ne preocupe acum că Gehlen, la fel ca oamenii de știință pe rezultatele cărora se bazează teoriile sale, crede că aceste facultăți specific umane sînt și o "necesitate biologică", adică sînt necesare pentru organismul plăpînd și slab echipat din punct de vedere biologic care este omul.

exista nimeni'), spunea Augustin în filosofia sa politică.[2] Acest început este altceva decît începutul lumii[3]; nu este începutul a ceva, ci al cuiva, care este el însuși inițiator. Odată cu crearea omului, principiul începutului a venit în lumea însăși, ceea ce, desigur, nu este decît un alt mod de a spune că principiul libertății a fost creat odată cu omul, iar nu înainte.

Stă în natura începutului să iște ceva nou, ceva ce nu putea fi așteptat de la nimic din ceea ce s-a întîmplat mai înainte. Acest caracter neașteptat, surprinzător este propriu oricărui început și oricărei origini. Astfel, nașterea vieții din materia anorganică reprezintă o improbabilitate infinită de procese anorganice, așa cum sînt și apariția Pămîntului, privită din punctul de vedere al proceselor din univers, sau dezvoltarea vieții umane din viața animală. Noul are loc întotdeauna împotriva șanselor copleșitoare ale legilor statistice și ale probabilității lor, care, în cazul tuturor scopurilor practice de fiecare zi, echivalează cu certitudinea; iată de ce noul apare întotdeauna sub masca unui miracol. Faptul că omul e capabil de acțiune înseamnă că de la el se poate aștepta neașteptatul, că el e în măsură să realizeze ceea ce este de o infinită improbabilitate. Ceea ce, iarăși, e cu putință doar întrucît fiecare om este unic, astfel că, odată cu fiecare naștere, ceva nou și unic vine în lume. Din punctul de vedere al acestui cineva care e unic, se poate afirma într-adevăr că înainte de el nu mai exista nimeni în lume. Dacă acțiunea ca început corespunde faptului nașterii, dacă ea este actualizarea condiției umane a natalității, atunci vorbirea corespunde faptului diferențierii și este actualizarea condiției umane a pluralității, care înseamnă a trăi ca ființă unică și deosebită printre egali.

Acțiunea și vorbirea sînt atît de strîns legate între ele pentru că actul primordial și specific uman trebuie să conțină în același timp răspunsul la întrebarea pusă fiecărui nou venit: "Tu cine ești?". Dezvăluirea ființei unui om e implicită atît în cuvintele, cît și în faptele sale; totuși, afinitatea dintre vorbire și revelare este în chip evident cu mult mai strînsă decît aceea dintre acțiune și revelare[4], tot așa cum afinitatea dintre acțiune și început este mai strînsă decît aceea dintre vorbire și început, cu toate că numeroase acte, ba chiar majoritatea lor sînt realizate în maniera vorbirii. În orice caz, fără acompaniamentul vorbirii, nu numai că acțiunea și-ar pierde caracterul revelator, ci și-ar pierde și subiectul, ca să spunem așa; nu ar mai exista oameni activi, ci roboți executanți, ale căror acte, omenește vorbind, ar rămîne de neînțeles. Acțiunea mută nu ar mai fi acțiune, deoarece nu ar mai exista agent,

2. *De civitate Dei*, XII, 20.

3. Pentru Augustin, cele două erau atît de deosebite, încît a folosit un cuvînt diferit ca să indice începutul adus de om *(initium)*, desemnînd începutul lumii prin *principium*, care este traducerea consacrată a primului verset al Bibliei. Așa cum se poate vedea în *De civitate Dei*, XI, 32, cuvîntul *principium* avea pentru Augustin un înțeles cu mult mai puțin radical; începutul lumii "nu înseamnă că nu s-a făcut nimic înainte (căci existau îngerii)", pe cînd în cazul omului el adaugă explicit în fraza citată mai sus că nimeni nu era înainte de el.

4. Iată motivul pentru care Platon spune că *lexis* ("vorbirea") e legată mai strîns de adevăr decît *praxis*.

iar agentul, făptuitorul faptelor, nu se poate manifesta decît dacă este totodată rostitorul vorbelor. Acțiunea pe care el o începe se dezvăluie omenește prin cuvînt și, cu toate că fapta lui poate fi sesizată în apariția ei fizică brută fără acompaniament verbal, ea devine semnificativă doar mulțumită cuvîntului rostit prin care agentul se identifică pe sine ca agent, anunțînd ce face, ce a făcut și ce intenționează să facă.

Nicio altă activitate omenească nu reclamă vorbirea în aceeași măsură ca acțiunea. În toate celelalte activități, vorbirea joacă un rol secundar, ca mijloc de comunicare sau ca simplu acompaniament a ceva ce s-ar putea înfăptui și în tăcere. Este adevărat că vorbirea e extrem de folositoare ca mijloc de comunicare și de informare, însă, ca atare, ea ar putea fi înlocuită de un limbaj de semne, care ulterior s-ar putea dovedi mai util și mai convenabil pentru a transmite anumite semnificații, cum se întîmplă în matematică și în alte discipline științifice sau în anumite forme de lucru în echipă. Este adevărat totodată că aptitudinea omului de a acționa, și mai ales de a acționa în comun, e extrem de folositoare atunci cînd e vorba de autoapărare ori de urmărirea intereselor; însă, dacă singura miză aflată aici în joc ar fi folosirea acțiunii ca mijloc în vederea atingerii unui scop, este limpede că același scop ar putea fi atins cu mult mai ușor prin violență mută, astfel că acțiunea nu pare un înlocuitor foarte eficient al violenței, tot așa cum, din punctul de vedere ar purei utilități, vorbirea pare un înlocuitor greoi al limbajului semnelor.

Acționînd și vorbind, oamenii arată cine sînt, își dezvăluie în chip activ identitatea personală unică și astfel își fac apariția în lumea umană, în vreme ce identitatea lor fizică se arată, fără niciun aport din partea lor, în aspectul unic al corpului și în sunetul unic al vocii. Această dezvăluire a lui "cine sîntem" prin contrast cu "ce sîntem" – calitățile, darurile, talentele și defectele, pe care le putem expune sau ascunde – este implicită în tot ceea ce spunem și facem. Acest "cine" poate fi ascuns doar în tăcerea deplină și în pasivitatea totală, însă dezvăluirea lui nu se poate realiza aproape niciodată în mod deliberat, ca și cum am poseda și am putea dispune de acest "cine" în aceeași manieră în care avem calități și putem dispune de ele. Din contră, e cît se poate de probabil ca acest "cine", care altora le apare atît de limpede și de deslușit, să ne rămînă nouă înșine ascuns, asemeni acelui *daimôn* din religia greacă, ce îl însoțește pe fiecare om de-a lungul vieții sale, privind întotdeauna din spatele omului și peste umărul lui, vizibil astfel doar pentru cei pe care omul îi întîlnește.

Această calitate revelatoare a vorbirii și a acțiunii se remarcă acolo unde oamenii sînt *împreună cu* alți oameni, nici de partea lor, nici împotriva lor – adică în existența pur colectivă a oamenilor. Cu toate că nimeni nu știe pe cine revelează atunci cînd se înfățișează pe sine în faptă sau în cuvînt, omul trebuie să fie dispus să rişte dezvăluirea, risc pe care nu și-l pot asuma nici cel ce face fapte bune, căci el trebuie să renunțe la sine și să păstreze un anonimat deplin, nici criminalul, care trebuie să se ascundă de ceilalți. Ambii sînt figuri singuratice, unul fiind de partea, celălalt împotriva tuturor oamenilor;

ei rămîn de aceea în afara relațiilor umane și sînt, din punct de vedere politic, figuri marginale care de obicei pătrund pe scena istoriei în vremuri de corupție, de dezintegrare și de faliment politic. Din cauza tendinței proprii ei de a dezvălui agentul odată cu actul, acțiunea are nevoie, pentru a se înfățișa pe deplin, de strălucirea radioasă pe care altădată o numeam glorie și care este posibilă numai în domeniul public.

În lipsa dezvălurii agentului în act, acțiunea își pierde caracterul specific și devine o formă de activitate printre altele. Ea ajunge atunci să fie un mijloc în vederea realizării unui scop în aceeași măsură în care fabricarea este un mijloc de producere a unui obiect. Asta se întîmplă ori de cîte ori existența colectivă a oamenilor se pierde, adică atunci cînd oamenii sînt doar de partea sau doar împotriva altor oameni, ca de pildă în războiul modern, în care oamenii intră în acțiune și întrebuințează mijloacele violenței ca să realizeze anumite obiective în folosul taberei lor și împotriva dușmanului. În asemenea cazuri, care desigur au existat dintotdeauna, vorbirea devine într-adevăr "flecăreală", simplu mijloc printre altele în vederea realizării scopului, servind la înșelarea inamicului sau la derutarea tuturor prin propagandă; aici cuvintele nu revelează nimic, dezvăluirea venind exclusiv din fapta însăși, iar o asemenea realizare, ca oricare alta, nu îl poate dezvălui pe acel "cine", identitatea unică și distinctă a agentului.

În aceste cazuri, acțiunea își pierde calitatea datorită căreia ea depășește simpla activitate productivă, a cărei semnificație, de la umila fabricare a obiectelor de întrebuințare pînă la creația inspirată a lucrărilor artistice, se revelează integral în produsul finit și care nu caută să prezinte mai mult decît ceea ce este vizibil în chip deslușit la capătul procesului de producție. Acțiunea fără un nume, fără un "cine" atașat de ea, este lipsită de semnificație, pe cînd o lucrare artistică își păstrează relevanța fie că știm sau nu numele maestrului din spatele ei. Monumentele închinate "Soldatului Necunoscut" după Primul Război Mondial confirmă nevoia de glorificare încă existentă pe atunci, nevoia de a găsi un "cine", un cineva identificabil pe care patru ani de măcel în masă ar fi trebuit să îl dezvăluie. Frustrarea iscată de această dorință și refuzul de a se resemna în fața faptului brutal că agentul războiului nu a fost de fapt nimeni au inspirat înălțarea monumentelor în cinstea celor "necunoscuți", a tuturor celor pe care războiul nu izbutise să îi facă cunoscuți și pe care, în felul acesta, îi lipsise nu de realizările lor, ci de demnitatea lor umană.[5]

5. *A Fable* (1954), romanul lui William Faulkner, întrece în pătrundere și în claritate aproape întreaga literatură consacrată Primului Război Mondial, pentru că eroul său este Soldatul Necunoscut.

Manifestarea acelui "cine" de neînlocuit al celui ce vorbește și acționează, deși întru totul vizibilă, păstrează o curioasă intangibilitate care năruie orice efort de exprimare verbală lipsită de echivoc. În clipa în care vrem să spunem *cine* este cineva, însuși vocabularul nostru ne abate pe un drum greșit, făcîndu-ne să spunem *ce* este acel cineva; ne încurcăm într-o descriere a calităților pe care respectivul le împărtășește în chip inevitabil cu alții asemenea lui; începem să descriem un tip sau un "caracter" în vechiul înțeles al cuvîntului, iar rezultatul este că unicitatea sa particulară ne scapă.

Această neputință se înrudește îndeaproape cu bine-cunoscuta imposibilitate filosofică de a ajunge la o definiție a omului, toate definițiile nefiind decît determinări sau interpretări referitoare la *ceea ce* este omul, prin urmare ale calităților pe care el le-ar putea împărtăși cu alte ființe vii, în timp ce diferența lui specifică s-ar găsi dacă s-ar determina ce fel de "cine" este el. Totuși, lăsînd la o parte această dilemă filosofică, imposibilitatea, așa zicînd, de a coagula în cuvinte esența vie a persoanei, așa cum se arată ea în fluxul acțiunii și al vorbirii, privește într-o măsură considerabilă întregul domeniu al treburilor omenești, în care noi existăm în primul rînd ca ființe care acționează și vorbesc. Ea exclude în principiu capacitatea noastră de a ne ocupa vreodată de aceste treburi așa cum ne ocupăm de lucrurile a căror natură, întrucît le putem numi, se află la dispoziția noastră. Important este că manifestarea acestui "cine" are loc în același fel ca și manifestările, recunoscute ca nesigure, ale oracolelor antice, care, potrivit lui Heraclit, "nici nu descoperă, nici nu ascund în cuvinte, ci fac semne vizibile"[6]. Acesta e un factor de bază al la fel de recunoscutei nesiguranțe ce caracterizează nu doar toate chestiunile politice, ci și toate treburile ce sînt puse la cale direct între oameni, fără influența intermediară, stabilizatoare și coagulantă a obiectelor.[7]

Imposibilitatea de a exprima fără echivoc acel "cine" al agentului nu este decît cea dintîi dintre numeroasele neputințe de care suferă acțiunea și, în consecință, existența colectivă și raporturile dintre oameni. Ea este pesemne cea mai importantă dintre cele de care ne vom ocupa, în sensul în care ea nu rezultă din comparația cu activități mai sigure și mai productive, precum fabricarea, contemplarea, cunoașterea sau chiar munca, ci indică ceva ce obstrucționează acțiunea din punctul de vedere al propriilor scopuri. Miza pusă în joc este caracterul revelator fără de care acțiunea și vorbirea și-ar pierde întreaga semnificație umană.

---

6. *Oute legei oute kryptei alla sêmainei* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (ed. a 4-a, 1922), frag. B 93).

7. Socrate folosea același cuvînt ca și Heraclit, *sêmainein* ("a arăta și a face semne"), pentru a da seama de manifestarea acelui *daimonion* al său (Xenofon, *Memorabilia,* I, 1, 2, 4). Dacă e să îi dăm crezare lui Xenofon, Socrate asemuia acest *daimonion* cu oracolele, susținînd că și unul, și celelalte ar trebui folosite numai pentru treburile omenești, în care nimic nu e sigur, iar nu în probleme de artă și de meșteșug, unde totul este previzibil (*ibid.,* 7–9).

Acțiunea și vorbirea, întrucît sînt direcționate spre oameni, au loc între oameni și își păstrează capacitatea de dezvăluire-a-agentului chiar și atunci cînd conținutul lor este exclusiv "obiectiv", preocupat de problemele lumii obiectelor în care oamenii se mișcă, acea lume care, din punct de vedere fizic, se întinde între ei și din care provin interesele lor legate de lume, obiective, precise. Aceste interese constituie, în înțelesul cel mai literal al cuvîntului, ceva ce *inter-est,* ce se întinde între oameni și, de aceea, îi poate lega și strînge laolaltă. În cea mai mare parte, acțiunea și vorbirea au legătură cu acest între-unii-și-alții care variază cu fiecare grup de oameni, astfel că majoritatea cuvintelor și a faptelor, pe lîngă faptul că sînt o dezvăluire a agentului care acționează și vorbește, trimit *la* o anumită realitate obiectivă a lumii. Cum această dezvăluire a subiectului este parte integrantă a oricărui raport, chiar și a celui mai "obiectiv", acest între-unii-și-alții ce ține de lume, fizic, este acoperit și, ca să zicem așa, năpădit, împreună cu interesele sale, de un între-unii-și-alții cu totul diferit, care constă în fapte și cuvinte și care își datorează originea exclusiv faptului că oamenii acționează și vorbesc direct unii *cu* alții. Acest între-unii-și-alții secund și subiectiv nu este tangibil, dat fiind că nu există obiecte tangibile în care s-ar putea coagula; procesul acțiunii și al vorbirii nu poate lăsa în urma sa asemenea produse finite și rezultate. Dar în ciuda intangibilității sale, acest între-unii-și-alții nu este mai puțin real decît lumea obiectelor pe care o avem în comun în mod vizibil. Numim această realitate "rețeaua" relațiilor umane, indicînd prin intermediul metaforei calitatea ei întrucîtva intangibilă.

Desigur, această rețea nu e mai puțin legată de lumea obiectivă a lucrurilor decît e legată vorbirea de existența unui corp însuflețit, însă relația nu e ca aceea a unei fațade sau, în terminologie marxistă, ca a unei suprastructuri esențialmente superflue atașate la structura funcțională a construcției înseși. Eroarea fundamentală a oricărui materialism în politică – iar acest materialism nu este de origine marxistă și nici măcar modernă, ci e la fel de vechi ca istoria teoriei noastre politice[8] – este că trece cu vederea faptul că, în mod inevitabil, oamenii se dezvăluie ca subiecți, ca persoane distincte și unice, chiar și atunci cînd se concentrează în întregime asupra atingerii unui

8. Materialismul în teoria politică este cel puțin la fel de vechi ca și ipoteza platonico-aristoteliciană după care comunitățile politice *(poleis)* – și nu doar viața familiei sau coexistența unui număr de locuințe domestice *(oikiai)* – își datorează existența necesității materiale. (Pentru Platon, vezi *Republica,* 369, unde originea *polis*-ului este descoperită în nevoile noastre și în incapacitatea noastră de a fi autosuficienți. Pentru Aristotel, care și aici, ca și în altă parte este mai aproape decît Platon de opinia greacă obișnuită, vezi *Politica,* 1252 b 29: "*Polis*-ul ia ființă de dragul vieții, dar rămîne să existe de dragul vieții bune".) Conceptul aristotelician de *sympheron,* pe care îl reîntîlnim la Cicero sub forma conceptului de *utilitas,* trebuie înțeles în sensul acesta. În schimb, amîndoi sînt precursorii teoriei interesului de mai tîrziu, elaborate pe deplin încă de la Bodin – așa cum regii domnesc peste popoare, Interesul domnește peste regi. În evoluția modernă, Marx este remarcabil nu datorită materialismului său, ci pentru că este singurul gînditor politic îndeajuns de consecvent, încît să își bazeze teoria interesului material pe o activitate umană evident materială, pe muncă – adică pe metabolismul dintre corpul omenesc și materie.

obiectiv cu totul material, ce aparține lumii. A renunța la această dezvăluire, presupunînd că o asemenea renunțare s-ar putea într-adevăr realiza vreodată, ar echivala cu transformarea oamenilor în ceva ce ei nu sînt; pe de altă parte, a nega realitatea acestei dezvăluiri și a consecințelor care îi sînt proprii înseamnă pur și simplu lipsă de realism.

Domeniul treburilor omenești constă, la drept vorbind, în rețeaua relațiilor umane care există pretutindeni unde oamenii trăiesc împreună. Dezvăluirea acelui "cine" prin vorbire și stabilirea unui nou început prin acțiune țin întotdeauna de o rețea deja existentă, în care urmările imediate ale acestora pot fi resimțite. Împreună, vorbirea și acțiunea declanșează un proces nou, care se prezintă, în cele din urmă, ca povestea unică a vieții noului venit, afectînd în chip singular povestea vieții tuturor celor cu care el intră în contact. Din cauza acestei rețele de relații umane deja existente, cu nenumăratele ei dorințe și intenții divergente, acțiunea nu își atinge scopul aproape niciodată; însă tot din cauza acestui mediu, în care numai ea este reală, acțiunea "produce" povestiri, intenționat sau nu, tot atît de natural pe cît fabricarea produce obiecte tangibile. Aceste povestiri pot fi apoi consemnate în documente și în monumente, pot fi făcute vizibile în obiecte de întrebuințare sau în lucrări artistice, pot fi spuse și repetate, sau gravate în tot soiul de materiale. Ele însele, în realitatea lor vie, diferă cu totul de asemenea reificări. Ele ne spun nouă mai multe despre subiectul lor, "eroul" aflat în centrul fiecărei povestiri, decît ne spune vreodată oricare produs al mîinilor omenești despre maestrul care l-a produs, și, cu toate acestea, ele nu sînt, la drept vorbind, produse. Deși fiecare om și-a început viața intrînd în lumea oamenilor prin acțiune și vorbire, nimeni nu este autorul sau producătorul poveștii propriei vieți. Cu alte cuvinte, povestirile, rezultatele acțiunii și ale vorbirii, dezvăluie un agent, însă acest agent nu este un autor sau un producător. Cineva a început povestirea și este subiectul ei în dublul sens al cuvîntului, ca agent al ei și ca cel ce o suportă, însă nimeni nu este autorul ei.

Că fiecare viață individuală cuprinsă între naștere și moarte poate fi spusă, în cele din urmă, ca o poveste cu început și cu sfîrșit – iată ce formează condiția prepolitică și preistorică a istoriei, marea poveste fără început și fără sfîrșit. Dar motivul pentru care fiecare viață omenească își spune povestea și pentru care istoria devine în cele din urmă cartea de povestiri a omenirii, cu numeroși agenți și vorbitori, și totuși fără autori tangibili, este acela că în ambele cazuri este vorba de urmări ale acțiunii. Căci marea necunoscută a istoriei, care a derutat filosofia istoriei în epoca modernă, nu se ivește numai atunci cînd istoria este privită ca întreg și cînd se descoperă că subiectul ei, omenirea, este o abstracție care nu poate deveni niciodată agent activ; aceeași necunoscută a derutat filosofia politică de la începuturile ei, în Antichitate, și a contribuit la disprețul general cu care filosofii, începînd de la Platon, au privit domeniul treburilor omenești. Nedumerirea vine din faptul că, în orice serie de evenimente care formează împreună o poveste cu o semnificație unică, noi putem uneori să izolăm agentul care a pus în mișcare întregul proces; și cu toate că acest agent rămîne adesea subiectul,

"eroul" povestirii, nu îl putem totuși desemna niciodată în chip neechivoc ca fiind autorul eventualei urmări a povestirii.

Iată motivul pentru care Platon socotea că treburile omenești *(ta tôn anthrôpôn pragmata),* urmarea acțiunii *(praxis),* nu ar trebui tratate cu mare seriozitate; acțiunile oamenilor se aseamănă cu gesturile unor marionete manevrate din culise de o mînă invizibilă, astfel că omul pare să fie un soi de jucărie a unui zeu.[9] Este demn de notat că Platon, care nu avea nici cea mai vagă idee despre concepția modernă asupra istoriei, a fost primul care a inventat metafora agentului din culise, cel care, din spatele oamenilor care acționează, trage sforile și e răspunzător de desfășurarea povestirii. Zeul platonician nu e altceva decît un simbol al faptului că povestirile reale, spre deosebire de cele pe care le inventăm, nu au niciun autor; ca atare, el este adevăratul precursor al Providenței, al "mîinii nevăzute", al Naturii, al "spiritului lumii", al interesului de clasă și al altora asemenea lor, prin care filosofii creștini și moderni ai istoriei au încercat să găsească rezolvarea problemei deconcertante după care, deși își datorează existența oamenilor, istoria nu este totuși, în mod evident, "produsă" de ei. (De fapt, nimic nu dovedește mai clar natura politică a istoriei – că este mai curînd o poveste de fapte și de acțiune decît una de tendințe, forțe sau idei – decît introducerea agentului invizibil din spatele scenei, pe care îl întîlnim în toate filosofiile istoriei, care, fie și din acest motiv, pot fi recunoscute ca filosofii politice deghizate. La fel, simplul fapt că Adam Smith a avut nevoie de o "mînă invizibilă" care să ghideze tranzacțiile economice de pe piața de schimb arată limpede că schimbul nu implică numai simpla activitate economică și că "omul economic", atunci cînd își face apariția în piață, este o ființă care acționează, nefiind nici exclusiv producător, nici comerciant sau agent de schimb prin troc.)

Agentul invizibil din culise este o invenție ce provine dintr-o nedumerire mentală, dar care nu corespunde niciunei experiențe reale. Prin intermediul lui, povestea ce rezultă din acțiune este răstălmăcită ca o poveste inventată în care un autor propriu-zis trage sforile și dirijează piesa. Povestea inventată dezvăluie un creator, tot așa cum fiecare lucrare artistică indică clar că a fost produsă de cineva; ceea ce nu ține de caracterul povestirii înseși, ci doar de modul în care ea a luat ființă. Distincția dintre o poveste reală și o poveste inventată exprimă tocmai faptul că cea de-a doua a fost "fabricată", în timp ce prima nu a fost construită cîtuși de puțin. Povestea reală, în care sîntem angajați cîtă vreme trăim, nu are un autor, vizibil sau invizibil, pentru că ea nu este fabricată. Singurul "cineva" pe care ea îl revelează este eroul ei, și ea este singurul mediu în care manifestarea la început intangibilă a unui "cine" distinct și unic poate deveni tangibilă *ex post facto* prin acțiune și vorbire. *Cine* este sau a fost cineva putem ști doar cunoscînd povestea al cărei erou este el însuși – altfel spus, biografia lui; toate celelalte amănunte pe care le știm despre el, inclusiv lucrarea pe care s-ar putea să o fi produs și să o fi lăsat în urmă, ne spun doar *ceea ce* este sau *ceea ce* a fost el. Astfel,

9. *Legile,* 803 și 644.

cu toate că despre Socrate, care nu a scris nici măcar un rînd și nu a lăsat nicio lucrare, știm cu mult mai puține decît despre Platon sau Aristotel, totuși, cunoscîndu-i povestea, știm cu mult mai bine și cu mult mai intim cine a fost decît știm cine a fost Aristotel, despre ale cărui opinii sîntem incomparabil mai bine informați.

Eroul pe care povestea îl dezvăluie nu are nevoie de însușiri eroice; la început, adică la Homer, cuvîntul "erou" nu era decît un nume dat fiecărui bărbat liber care participase la aventura troiană[10] și despre care se putea spune o poveste. Ideea de curaj, pe care noi o socotim acum drept o însușire indispensabilă a eroului, este de fapt prezentă deja în disponibilitatea lui de a acționa și de a vorbi, de a-și introduce sinele în lume și de a începe o poveste care să îi aparțină. Iar acest curaj nu este în mod necesar, și nici chiar în primul rînd, legat de disponibilitatea de a suporta consecințele; curajul și chiar îndrăzneala sînt deja prezente în gestul individului de a-și părăsi adăpostul privat și de a arăta cine este, de a-și dezvălui și expune sinele. Măsura acestui curaj inițial, fără de care nu ar fi posibile cîtuși de puțin nici acțiunea, nici vorbirea și, prin urmare, potrivit grecilor, nici libertatea, nu este mai mică, ci ar putea fi chiar mai mare, în cazul în care s-ar întîmpla ca "eroul" să fie un laș.

Conținutul propriu acțiunii și vorbirii, precum și sensul lor general pot lua diverse forme de reificare în lucrările artistice ce glorifică o faptă sau o realizare și, prin transformare și condensare, prezintă, în toată însemnătatea sa, un eveniment extraordinar. Totuși, calitatea revelatoare specifică acțiunii și vorbirii, manifestarea implicită a agentului și a vorbitorului, este atît de nemijlocit legată de fluxul viu al acțiunii și al vorbirii, încît nu poate fi reprezentată și "reificată" altfel decît printr-un soi de repetiție, imitația sau *mimêsis*, care, după Aristotel, domnește în toate artele, dar care este potrivită de fapt numai pentru *drama*, al cărei nume (derivat din verbul grecesc *dran*, "a acționa") arată el însuși că interpretarea dramatică este de fapt o imitare a acțiunii.[11] Elementul mimetic nu se întîlnește însă numai în arta actorului, ci, așa cum Aristotel susține pe bună dreptate, și în compunerea sau în scrierea piesei, cel puțin în măsura în care drama se realizează pe deplin doar atunci cînd e pusă în scenă într-un teatru. Numai actorii și vorbitorii care re-pun în scenă intriga povestirii pot comunica întreaga semnificație, nu atît a povestirii înseși, cît a "eroilor" care se dezvăluie pe ei înșiși în ea.[12] Din

---

10. La Homer, cuvîntul *hêrôs* are fără îndoială o nuanță de distincție, însă numai aceea de care fiecare bărbat liber era în stare. El nu apare nicăieri cu sensul ulterior de "semizeu", provenit poate din zeificarea vechilor eroi epici.

11. Aristotel arată deja cum cuvîntul *drama* a fost ales deoarece acei *drôntes* ("oamenii care acționează") sînt imitați (*Poetica*, 1448 a 28). Chiar din tratat reiese limpede că modelul aristotelician de "imitare" în artă este preluat din teatru, iar generalizarea conceptului, pentru a-l face aplicabil la toate artele, pare mai curînd forțată.

12. De aceea Aristotel vorbește de obicei nu de o imitare a acțiunii *(praxis)*, ci a agenților *(prattontes)* (vezi *Poetica*, 1448 a 1 și urm., 1448 b 25, 1449 b 24 și urm.). El nu este totuși consecvent cu această folosire a termenilor (cf. 1451 a 29, 1447 a 28). Esențialul este că tragedia

punctul de vedere al tragediei grecești, asta ar însemna că semnificația povestirii, atît cea imediată, cît și cea universală, este dezvăluită de cor, care nu imită[13] și ale cărui comentarii sînt poezie pură, în timp ce identitatea intangibilă a agenților povestirii, dat fiind că ei scapă oricărei generalizări și, prin urmare, oricărei reificări, nu poate fi comunicată decît printr-o imitare a acțiunii lor. E și motivul pentru care teatrul constituie arta politică prin excelență; doar aici sfera politică a vieții umane este transpusă în artă. Tot așa, teatrul este singura artă al cărei unic subiect îl constituie omul în relația lui cu ceilalți.

26
Fragilitatea treburilor omenești

Acțiunea, spre deosebire de fabricare, nu e niciodată posibilă în izolare; a fi izolat înseamnă a fi lipsit de capacitatea de a acționa. Acțiunea și vorbirea au nevoie de prezența altora tot atît de mult pe cît fabricarea are nevoie de prezența naturii pentru a-și procura materialul și a unei lumi pentru a-și instala produsul finit. Fabricarea este înconjurată de lume și se află în permanentă legătură cu ea: acțiunea și vorbirea sînt înconjurate de rețeaua faptelor și a cuvintelor altor oameni și se află în permanent contact cu ea. Credința populară într-un "bărbat viguros" care, izolat de ceilalți, își datorează puterea singurătății sale este fie pură superstiție, înrădăcinată în iluzia că putem "face" ceva în domeniul treburilor omenești – că putem "face", de pildă, instituții sau legi, așa cum facem mese și scaune, sau că îi putem face pe oameni "mai buni" sau "mai răi"[14] –, fie deznădejdea conștientă legată de orice acțiune, politică sau nepolitică, asociată cu speranța utopică în posibilitatea de a-i trata pe oameni ca pe un "material" printre altele.[15] Forța de care individul are nevoie în orice proces de producție devine cu totul inutilă atunci cînd la mijloc se află acțiunea, indiferent dacă această forță este

---

nu se ocupă de calitățile oamenilor, de acele *poiotês* ale lor, ci de tot ceea ce s-a întîmplat cu ei, de acțiunile, de viața și soarta lor bună sau rea (1450 a 15–18). Prin urmare, conținutul tragediei nu se găsește în ceea ce noi am numi caracter, ci în acțiune sau intrigă.

13. Faptul că un cor "imită mai puțin" este menționat în tratatul pseudo-aristotelician *Problemata* (918 b 28).

14. Deja Platon îi reproșa lui Pericle că nu l-a "făcut mai bun pe cetățean" și că, la sfîrșitul carierei sale, atenienii erau chiar mai răi decît înainte (*Gorgias,* 515).

15. Istoria politică recentă este plină de exemple ce arată că expresia "material uman" nu este o metaforă inofensivă, și același lucru este valabil pentru o întreagă serie de experimente științifice moderne din ingineria socială, biochimie, chirurgia pe creier etc., care toate tind să trateze și să modifice materialul uman ca pe orice altă materie. O asemenea abordare mecanicistă este tipică pentru epoca modernă; cînd urmărea scopuri asemănătoare, Antichitatea era înclinată să se gîndească la om ca la un animal sălbatic, ce trebuie îmblînzit și domesticit. În ambele cazuri singura reușită posibilă stă în uciderea omului, firește nu neapărat ca organism viu, ci *qua* om.

intelectuală sau pur fizică. Istoria este plină de exemple ale neputinței omului puternic și superior, care nu știe cum să își asigure sprijinul, co-acțiunea semenilor săi. Nereușita lui este adesea pusă pe seama fatalei inferiorități a celor mulți și a resentimentului pe care toate persoanele de seamă îl inspiră celor mediocri. Și totuși, oricît ar fi de adevărate, asemenea observații nu ating miezul chestiunii.

Pentru a arăta ceea ce e pus aici în joc, ne putem aminti că greaca și latina, spre deosebire de limbile moderne, conțin două cuvinte cu totul diferite, și totuși legate unul de celălalt prin care desemnează verbul "a acționa". Celor două verbe grecești *archein* ("a începe", "a mîna" și, în fine, "a domni") și *prattein* ("a trece prin", "a duce la bun sfîrșit", "a isprăvi") le corespund verbele latinești *agere* ("a pune în mișcare", "a mîna") și *gerere* (al cărui sens inițial era cel de "a purta").[16] S-ar părea atunci că fiecare acțiune e împărțită în două: începutul, făcut de o singură persoană, și realizarea, la care iau parte mai multe persoane, "purtînd" și "isprăvind" întreprinderea, ducînd-o pînă la capăt. Nu numai cuvintele sînt legate între ele într-un mod asemănător, ci și istoria folosirii lor e aproape aceeași. În ambele cazuri, cuvîntul care la început desemna doar a doua parte a acțiunii, îndeplinirea ei – *prattein*, respectiv *gerere* – a devenit cuvîntul acceptat pentru acțiune în general, în vreme ce cuvintele desemnînd începutul acțiunii au dobîndit un sens specializat, cel puțin în limbajul politic. *Archein*, folosit în sens restrîns, a ajuns să însemne în primul rînd "a domni" și "a mîna", iar *agere* a ajuns să aibă mai curînd înțelesul de "a mîna" decît de "a pune în mișcare".

Astfel, rolul de inițiator și de conducător, care îi revenea lui *primus inter pares* (un rege între regi, în cazul lui Homer), s-a schimbat în cel de domnitor; interdependența inițială proprie acțiunii – dependența inițiatorului și a conducătorului de sprijinul însoțitorilor săi și dependența acestora de el, întrucît el le oferea prilejul de a acționa – s-a scindat în două funcții cu totul diferite: funcția de a da ordine, devenită prerogativă a domnitorului, și funcția de a le executa, devenită datorie a supușilor săi. Acest domnitor este singur, izolat de ceilalți prin forța sa, tot așa cum inițiatorul este izolat la început datorită inițiativei sale, înainte de a-i fi găsit pe ceilalți care să i se alăture. Totuși, puterea inițiatorului și conducătorului se arată doar în inițiativa sa și în riscul pe care el și-l asumă, nu în realizarea propriu-zisă. Cît îl privește pe domnitorul victorios, acesta își poate aroga ceea ce, în realitate, reprezintă reușita celor mulți – ceea ce lui Agamemnon, care era rege, iar nu domnitor, nu i s-ar fi îngăduit niciodată. Prin această pretenție, conducătorul monopolizează, așa zicînd, forța celor fără al căror sprijin el nu ar fi fost niciodată în stare să realizeze ceva. Astfel ia naștere iluzia puterii extraordinare și, odată cu ea, mitul bărbatului viguros, care este puternic pentru că este singur.

16. Pentru *archein* și *prattein*, vezi în special folosirea lor la Homer (cf. C. Capelle, *Wörterbuch des Homeros und der Homeriden* (1889)).

Deoarece se mișcă întotdeauna printre și în relație cu alte ființe care acționează, agentul nu e niciodată un simplu "agent", ci întotdeauna și în același timp cineva care suportă o acțiune. A face și a suporta sînt ca două fețete ale aceleiași monede, iar povestea pe care acțiunea o începe e compusă din faptele și din suferințele ce decurg din ea. Aceste urmări sînt infinite, căci acțiunea, deși poate lua naștere, așa zicînd, de nicăieri, acționează într-un mediu în care toate reacțiile devin reacții în lanț și în care toate procesele sînt cauza unor noi procese. Întrucît acțiunea acționează asupra unor ființe capabile de acțiuni proprii, reacția nu este doar un răspuns, ci este întotdeauna o nouă acțiune ce izbucnește pe cont propriu și îi afectează pe alții. Astfel, în mijlocul oamenilor, acțiunea și reacția nu se mișcă niciodată în cerc închis și nu se pot limita niciodată cu precizie la doi parteneri. O asemenea nelimitare nu caracterizează numai acțiunea politică, în sensul mai strict al termenului, ca și cum infinitatea legăturilor reciproce dintre oameni nu ar fi decît rezultatul mulțimii nesfîrșite a oamenilor implicați, de care am putea scăpa acceptînd să acționăm într-un cadru de circumstanțe limitat și inteligibil; actul cel mai mărunt în circumstanțele cele mai limitate poartă sămînța aceleiași infinități, căci o singură faptă, iar uneori un singur cuvînt sînt de ajuns ca să schimbe orice configurație.

În plus, acțiunea, indiferent de conținutul ei concret, stabilește întotdeauna relații și are, prin urmare, tendința inerentă de a forța orice limitări și de a trece dincolo de orice granițe.[17] Limitările și granițele există în domeniul treburilor omenești, însă ele nu oferă niciodată un cadru capabil să reziste asaltului prin care fiecare nouă generație trebuie să se introducă în lume. Fragilitatea instituțiilor și a legilor omenești și, în general, a tuturor chestiunilor care au legătură cu viețuirea împreună a oamenilor decurge din condiția umană a natalității și e cu totul independentă de fragilitatea naturii umane. Gardurile care împrejmuiesc proprietatea privată, asigurînd limitele fiecărei locuințe domestice, granițele teritoriale care protejează și fac posibilă identitatea fizică a unui popor, legile care îi ocrotesc și îi fac cu putință existența politică sînt de o atît de mare însemnătate pentru stabilitatea treburilor omenești tocmai pentru că în urma activităților ce au loc în domeniul treburilor omenești nu ies la iveală asemenea principii limitative și protectoare. Limitările legii nu sînt niciodată mijloace de protecție absolut sigure împotriva acțiunii venite din interiorul corpului politic, tot așa cum granițele teritoriale nu constituie niciodată mijloace de protecție absolut sigure împotriva acțiunii venite din exterior. Infinitatea acțiunii nu este altceva decît reversul formidabilei sale capacități de a stabili relații, adică al productivității sale

17. E interesant de notat că Montesquieu, care nu era preocupat de legi, ci de acțiunile pe care spiritul lor le poate inspira, definește legile ca *raporturi* existente între ființe diferite (*Esprit des lois,* cartea I, cap. 1; cf. cartea XXVI, cap. 1). Este o definiție surprinzătoare, întrucît legile fuseseră întotdeauna definite în termeni de graniță și de limită. Motivul e acela că Montesquieu nu era interesat atît de ceea ce el numea "natura guvernării" – dacă era vorba, bunăoară, de republică sau de monarhie –, cît de "principiul ei... prin care e făcută să acționeze,... de pasiunile umane care o pun în mișcare" (cartea III, cap. 1).

specifice; iată de ce vechea virtute a moderației, a păstrării măsurii, este cu adevărat una din virtuțile politice cardinale, așa cum ispita politică prin excelență o reprezintă fără îndoială *hybris*-ul (după cum știau atît de bine grecii, deprinși cu posibilitățile acțiunii), iar nu voința de putere, cum sîntem noi înclinați să credem.

Cu toate că feluritele limite și granițe pe care le întîlnim în toate statele pot oferi o anumită protecție împotriva infinității proprii acțiunii, ele sînt însă cu totul neputincioase să contrabalanseze cea de-a doua trăsătură fundamentală a acțiunii: neprevăzutul care îi este inerent. Și nu e vorba, de fapt, de incapacitatea de a prevedea toate consecințele logice ale unui act anume, deoarece în cazul acesta un calculator electronic ar fi în stare să prevadă viitorul, ci de o trăsătură care se leagă direct de povestea care, în calitate de rezultat al acțiunii, începe și se constituie de îndată ce momentul pasager al faptei a trecut. Neajunsul este că oricare ar fi caracterul și conținutul povestirii ulterioare, fie că se joacă în viața privată sau în cea publică, fie că implică un număr mare sau un număr restrîns de agenți, înțelesul ei deplin nu se poate dezvălui decît după ce povestea ia sfîrșit. Spre deosebire de fabricare, unde lumina prin care se judecă produsul finit este asigurată de imaginea sau de modelul sesizat în prealabil de ochiul meșteșugarului, lumina care elucidează procesele acțiunii și, prin urmare, toate procesele istorice nu apare decît la sfîrșitul lor, adesea după ce toți participanții au murit. Acțiunea nu i se dezvăluie pe de-a-ntregul decît povestitorului, adică privirii retrospective a istoricului care știe într-adevăr întotdeauna mai bine decît participanții ce s-a întîmplat. Toate relatările oferite de agenții înșiși – deși în cazuri rare aceștia pot da declarații întru totul demne de crezare despre intențiile, scopurile și motivele lor – devin în mîinile istoricului simple surse documentare utile și nu se pot niciodată compara în semnificație și veridicitate cu povestea lui. Ceea ce istorisește povestitorul trebuie în mod necesar ascuns de agentul însuși, cel puțin cîtă vreme acesta este angajat în acțiune sau în urmările ei, căci pentru el sensul acțiunii sale nu se găsește în povestea ulterioară. Chiar dacă povestirile sînt rezultatele inevitabile ale acțiunii, nu agentul, ci povestitorul e cel care observă și "produce" povestea.

27
Soluția greacă

Acest neprevăzut al urmărilor este strîns legat de caracterul revelator al acțiunii și al vorbirii, în care individul își dezvăluie eul fără a se cunoaște pe sine și fără a putea să calculeze în prealabil pe cine dezvăluie. Dictonul antic potrivit căruia nimeni nu poate fi socotit *eudaimôn* înainte de a muri poate clarifica chestiunea pusă în joc, presupunînd că, după două milenii și jumătate de repetare și de tocire, am mai putea pleca urechea la înțelesul său inițial; nici chiar traducerea latinească, deja proverbială și banalizată la

Roma – *nemo antem mortem beatus esse dici potest* [nimeni nu poate fi numit fericit înainte de moarte] –, nu mai transmite corect acest sens, deși a fost poate o sursă de inspirație pentru practica Bisericii Catolice de a-și beatifica sfinții abia după ce a trecut destulă vreme de la moartea lor. Căci *eudaimonia* nu înseamnă nici fericire, nici beatitudine; e un termen ce nu poate fi tradus și pesemne nici chiar explicat. Cuvîntul sugerează binecuvîntare, lipsită însă de orice nuanțe religioase, și semnifică literal ceva de felul bună-stării acelui *daimôn* care însoțește fiecare om de-a lungul vieții, care este identitatea distinctă a fiecărei persoane, dar care se înfățișează – și este vizibil – doar privirii celorlalți.[18] Așadar, spre deosebire de fericire, care este o dispoziție trecătoare, și spre deosebire de șansă, de care cineva poate avea parte în anumite perioade ale vieții și care îi poate lipsi în altele, *eudaimonia,* la fel ca viața însăși, este o stare ce durează, nefiind supusă schimbării, nici capabilă să producă schimbare. După Aristotel, a fi *eudaimôn* și a fi fost *eudaimôn* sînt același lucru, tot așa după cum "a trăi bine" *(eu zên)* și "a fi trăit bine" sînt același lucru cît timp durează viața; ele nu sînt stări sau activități ce schimbă calitatea unei persoane, ca faptul de a învăța și de a fi învățat, care indică două atribute complet diferite ale aceleiași persoane la momente diferite.[19]

Această identitate neschimbătoare a persoanei, cu toate că se dezvăluie într-un mod intangibil în acțiune și în vorbire, devine tangibilă abia în povestea vieții agentului și a vorbitorului; însă ca atare ea nu poate fi cunoscută, adică percepută ca entitate palpabilă, decît după ce a ajuns la sfîrșit. Cu alte cuvinte, esența umană – nu natura umană în general (care nu există), nici suma calităților și a lipsurilor individului, ci esența acelui "cine" al individului – poate începe să existe abia cînd viața dispare nelăsînd în urmă decît o poveste. De aceea, oricine năzuiește în mod conștient să fie "esențial", să lase în urmă o poveste și o identitate ce vor dobîndi "gloria nemuritoare" nu trebuie numai să își riște viața, ci și să aleagă înadins, precum Ahile, o viață scurtă și o moarte prematură. Doar omul care nu supraviețuiește acțiunii sale supreme rămîne stăpînul incontestabil al identității sale și al posibilei lui măreții, deoarece el se retrage în moarte din fața posibilelor consecințe și a posibilei continuări a ceea ce a început. Ceea ce îi conferă povestirii lui Ahile semnificația sa exemplară este faptul că ea arată pe scurt că *eudaimonia* nu poate fi obținută decît cu prețul vieții și că individul nu și-o poate asigura decît renunțînd la continuitatea unui mod de viață în care s-ar dezvălui puțin cîte puțin, concentrîndu-și întreaga viață într-o singură faptă, astfel încît povestea acțiunii să ia sfîrșit odată cu viața însăși. Ce-i drept,

18. Pentru această interpretare a sensului pe care îl au *daimôn* și *eudaimonia,* vezi Sofocle, *Oedip-Rege,* 1186 și urm., mai ales versurile: *Tis gar, tis anêr pleon/ tas eudaimonias pherei/ ê tosouton hoson dokein/ kai doxant' apoklinai* ("Căci cine, ce om (poate) purta mai multă *eudaimonia* decît cea pe care i-o arată înfățișarea și o răsfrînge în înfățișare?"). Împotriva acestei inevitabile deformări își afirmă corul înțelepciunea: acești alții văd, ei "au" sub ochi ca pildă *daimôn*-ul lui Oedip; nenorocirea muritorilor stă în orbirea față de propriul *daimôn.*

19. Aristotel, *Metafizica,* 1048 a 23 și urm.

chiar și Ahile depinde de povestitor, de poet sau de istoric, fără de care tot ceea ce a făcut rămîne zadarnic; el este însă singurul "erou" și de aceea, eroul prin excelență, care pune la dispoziția naratorului întreaga semnificație a faptei sale, astfel că totul se petrece ca și cum el nu numai că și-ar fi pus în scenă povestea vieții, ci în același timp ar fi și "produs"-o.

Fără îndoială, un asemenea înțeles al acțiunii e cît se poate de individualist, cum am spune noi astăzi.[20] El scoate în evidență tendința către dezvăluirea de sine în defavoarea tuturor celorlalți factori și rămîne, de aceea, relativ neatins de neajunsul neprevăzutului. Ca atare, el a devenit prototipul acțiunii pentru Antichitatea greacă și a influențat, sub forma așa-zisului spirit agonal, fervoarea înfățișării propriului eu prin măsurarea cu alții, fervoare ce stă la baza conceptului de politică ce domina în orașele-stat. Un simptom remarcabil al acestei influențe precumpănitoare este acela că grecii, în contrast cu toate evoluțiile ulterioare, nu socoteau legiferarea printre activitățile politice. În opinia lor, legislatorul era la fel ca și constructorul zidului cetății, cineva care trebuia să își facă și să își încheie lucrarea înainte ca activitatea politică să poată începe. De aceea, el era tratat ca orice alt meșteșugar sau arhitect, putînd fi chemat din afară și angajat fără a fi cetățean, pe cînd dreptul la *politeuesthai,* la angajarea în numeroasele activități ce se desfășurau ulterior în *polis,* era rezervat în întregime cetățenilor. Pentru greci, legile, la fel ca zidul din jurul cetății, nu erau rezultate ale acțiunii, ci produse ale fabricării. Înainte ca oamenii să înceapă să acționeze, trebuia asigurat un spațiu precis delimitat și trebuia creată o structură unde să poată avea loc toate acțiunile ulterioare, spațiul fiind domeniul public al *polis*-ului, iar legea structura lui; legislatorul și arhitectul aparțineau aceleiași categorii.[21] Aceste entități tangibile nu formau însă conținutul politicii (nu Atena, ci atenienii erau *polis*-ul)[22] și nu pretindeau aceeași loialitate pe care o cunoaștem de la patriotismul de tip roman.

Deși e adevărat că Platon și Aristotel au ridicat legiferarea și construirea cetăților pe treapta cea mai înaltă a vieții politice, asta nu înseamnă că ei au lărgit experiențele grecești fundamentale ale acțiunii și politicii pentru a include ceea ce s-a dovedit ulterior a fi geniul politic al Romei: legislația și fondarea. Din contră, școala socratică s-a îndreptat către aceste activități, care pentru greci erau prepolitice, întrucît voia să se ridice împotriva politicii și împotriva acțiunii. Pentru membrii ei, legiferarea și validarea prin vot a deciziilor constituiau activitățile politice cele mai legitime, deoarece

20. Cuvîntul grecesc pentru "fiecare" *(hekastos)* derivă din *hekas* ("depărtat"), ceea ce pare să indice cît de adînc înrădăcinat trebuie să fi fost acest "individualism".

21. Vezi, de exemplu, Aristotel, *Etica Nicomahică,* 1141 b 25. Nu există diferență mai profundă între Grecia și Roma decît în atitudinea față de teritoriu și de lege. La Roma, întemeierea cetății și stabilirea legilor ei au rămas actul însemnat și hotărîtor la care trebuiau să fie raportate toate faptele și realizările ulterioare, ca să dobîndească validitate și legitimitate politică.

22. Vezi M. F. Schachermeyr, "La formation de la cité Grecque", *Diogenes,* nr. 4 (1953), care face o comparație între uzanța grecească și cea din Babilon, unde noțiunea de "babilonieni" nu putea fi exprimată decît spunîndu-se: oamenii de pe teritoriul orașului Babilon.

în cadrul lor oamenii "acționează asemeni meșteșugarilor": rezultatul acțiunii lor este un produs tangibil, iar procesul acțiunii are o încheiere ușor de recunoscut.[23] Ceea ce nu mai este sau, mai curînd, nu este încă, la drept vorbind, acțiune *(praxis),* ci producere *(poiêsis),* pe care socraticii o preferau datorită siguranței ei mai mari. E ca și cum ar fi spus că numai în cazul în care oamenii ar renunța la capacitatea lor de acțiune, cu zădărnicia, infinitatea și nesiguranța urmărilor ei, s-ar putea găsi un leac pentru fragilitatea treburilor omenești.

Felul în care un asemenea remediu poate distruge substanța însăși a relațiilor umane – iată ce înfățișează poate cel mai bine unul din rarele exemple de acțiune pe care Aristotel le ia din sfera vieții private, în speță relația dintre binefăcător și destinatarul binefacerii. Cu acea absență ingenuă a spiritului moralizator care este trăsătura Antichității grecești, chiar dacă nu și a celei romane, el afirmă mai întîi că, în realitate, binefăcătorul îi iubește întotdeauna pe cei pe care îi ajută mai mult decît este iubit de ei. După care arată că e și firesc să se întîmple așa, de vreme ce binefăcătorul a făcut o lucrare, un *ergon,* pe cînd destinatarul nu a făcut altceva decît să suporte binefacerea celui dintîi. Potrivit lui Aristotel, binefăcătorul își iubește "lucrarea", viața destinatarului pe care "a produs-o", așa cum poetul își iubește poemele; și filosoful le amintește cititorilor săi că dragostea poetului pentru lucrarea sa nu este cu nimic mai puțin aprinsă decît dragostea unei mame pentru copiii ei.[24] Această explicație arată limpede că Aristotel gîndește acțiunea în termeni de producere, iar rezultatul acțiunii, relația dintre oameni, în termeni de "lucrare" îndeplinită (în pofida încercărilor sale insistente de a distinge între acțiune și producere, între *praxis* și *poiêsis*).[25] În cazul de față se vede cît se poate de clar cum o asemenea interpretare – deși poate servi la explicarea din punct de vedere psihologic a fenomenului ingratitudinii, presupunînd că atît binefăcătorul, cît și destinatarul binefacerii cad de acord în privința interpretării acțiunii ca producere – compromite de fapt acțiunea însăși și adevăratul ei rezultat, relația pe care ar fi trebuit să o stabilească. Exemplul legislatorului pare pentru noi mai puțin convingător doar fiindcă concepția grecească despre sarcina și rolul legislatorului în domeniul public este pe de-a-ntregul străină de a noastră. În orice caz, o lucrare, precum activitatea legislatorului potrivit înțelegerii grecești, poate deveni conținut al acțiunii doar dacă o acțiune ulterioară nu mai este nici dorită, nici posibilă; iar acțiunea poate avea drept rezultat un produs finit numai dacă sensul ei autentic, intangibil și întotdeauna absolut fragil este abolit.

Remediul grecesc inițial, prefilosofic, pentru această fragilitate fusese întemeierea *polis*-ului. *Polis*-ul, așa cum s-a dezvoltat din – și a rămas înrădăcinat

23. "Căci numai (legislatorii) acționează precum meșteșugarii *(cheirotechnoi)*", deoarece actul lor are un sfîrșit tangibil, un *eschaton,* care este hotărîrea aprobată în adunare *(psêphisma)* (*Etica Nicomahică,* 1141 b 29).

24. *Ibid.,* 1168 a 13 și urm.

25. *Ibid.,* 1140.

în – experiența și opiniile anterioare *polis*-ului, pe care grecii le-au avut cu privire la ceea ce face să merite ca oamenii să trăiască împreună *(syzên),* și anume "împărtășirea cuvintelor și a faptelor"[26], îndeplinea un rol dublu. Mai întîi, era menit să le permită oamenilor să facă în mod permanent, chiar dacă sub anumite restricții, ceea ce altminteri nu fusese cu putință decît ca o întreprindere excepțională și rară în vederea căreia fuseseră nevoiți să își părăsească locuințele. *Polis*-ul trebuia să multiplice prilejurile de a cîștiga "gloria nemuritoare", adică să îi sporească fiecăruia șansele de a se distinge, de a arăta prin faptă și prin cuvînt cine este el în individualitatea sa singulară. Unul din motivele – dacă nu chiar motivul principal al – extraordinarei înfloriri a talentului și a geniului la Atena, precum și al declinului rapid, cu nimic mai puțin surprinzător, al orașului-stat a fost tocmai acela că, de la început pînă la sfîrșit, țelul primordial al *polis*-ului a fost transformarea excepționalului într-un eveniment obișnuit al vieții de zi cu zi. A doilea rol al *polis*-ului, din nou strîns legat de riscurile acțiunii așa cum fuseseră experimentate înainte de nașterea lui, era să ofere un remediu pentru zădărnicia acțiunii și a vorbirii; căci șansele ca o faptă vrednică de faimă să nu fie uitată, să devină cu adevărat "nemuritoare" nu erau foarte mari. Homer nu a dat numai un strălucit exemplu pentru rolul politic al poetului, fiind de aceea "educatorul întregii Elade"; faptul însuși că o întreprindere atît de măreață precum războiul troian ar fi putut cădea în uitare în lipsa unui poet care să o imortalizeze cîteva sute de ani mai tîrziu a fost un excelent exemplu pentru ceea ce se putea alege de măreția omenească dacă, pentru a dăinui, nu se putea bizui pe nimic altceva decît pe poeți.

Noi nu ne ocupăm aici de cauzele istorice ale ascensiunii orașului-stat grecesc; ce anume credeau despre el și despre propria sa *raison d'être,* grecii au arătat-o ei înșiși cît se poate de clar. *Polis*-ul – dacă e să dăm crezare faimoaselor cuvinte ale lui Pericle din *Discursul funebru* – le garantează celor care au silit fiecare mare și petic de uscat să devină scena cutezanței lor că nu vor rămîne fără martori și, pentru a fi slăviți, nu vor avea nevoie nici de Homer, nici de altcineva care știe cum să învîrtă cuvintele; fără sprijin din partea altora, cei care au acționat vor fi în stare să statornicească împreună amintirea veșnică a faptelor lor bune și rele, să stîrnească admirația epocii prezente și a celor viitoare.[27] Cu alte cuvinte, viața împreună a oamenilor sub forma *polis*-ului părea să garanteze că cele mai zadarnice dintre activitățile omenești, acțiunea și vorbirea, ca și cele mai puțin tangibile și mai efemere dintre "produsele" omului, faptele și povestirile ce rezultă din ele, vor deveni nepieritoare. Organizarea *polis*-ului, protejată fizic de zidul din jurul cetății și asigurată fizionomic de legi – de teamă ca nu cumva generațiile viitoare să îi modifice identitatea pînă la a o face de nerecunoscut – e un fel de reamintire organizată. Ea îl asigură pe agentul muritor că existenței lui trecătoare

26. *Logôn kai pragmatôn koinônein,* cum a spus odată Aristotel (*ibid.,* 1126 b 12).

27. Tucidide, II, 41.

și măreției lui vremelnice nu le va lipsi niciodată realitatea pe care o dă faptul de a fi văzut, de a fi auzit și, în general, de a se înfățișa înaintea unui public format din semeni care, în afara *polis*-ului, nu puteau asista decît la scurta durată a faptei, faptă care, prin urmare, avea nevoie de Homer și de "alții din tagma lui" ca să fie prezentată celor care nu au fost de față.

Potrivit acestei auto-interpretări, domeniul politic izvorăște direct din acțiunea colectivă, din "împărtășirea cuvintelor și a faptelor". Astfel, acțiunea nu este numai într-o legătură cît se poate de nemijlocită cu partea publică a lumii comune nouă tuturor, ci, în plus, este singura activitate care o constituie. E ca și cînd zidul *polis*-ului și granițele legii ar fi fost trasate în jurul unui spațiu public deja existent care totuși, fără o asemenea protecție stabilizatoare, nu ar putea dăinui, nu ar putea supraviețui momentului acțiunii și al vorbirii. Totul se petrece ca și cum, nu istoricește vorbind, desigur, ci metaforic și teoretic, cei reveniți din războiul troian și-ar fi dorit să permanentizeze spațiul de acțiune născut din faptele și din suferințele lor, să împiedice dispariția lui odată cu întoarcerea și cu împrăștierea lor la gospodăriile lor separate.

Polis-ul, la drept vorbind, nu este orașul-stat în amplasarea lui fizică; *polis*-ul este organizarea poporului așa cum decurge ea din acțiunea și din vorbirea laolaltă, iar adevăratul său spațiu se întinde între oamenii care trăiesc împreună în acest scop, indiferent de locul unde se întîmplă să se găsească. "Oriunde veți merge, veți fi un *polis*": aceste faimoase cuvinte nu au devenit numai cuvîntul de ordine al colonizării grecești; ele exprimau convingerea că acțiunea și vorbirea creează între participanți un spațiu ce își poate găsi o amplasare justă aproape oricînd și oriunde. Este spațiul înfățișării în sensul cel mai larg al termenului, și anume spațiul unde eu mă înfățișez altora așa cum și alții mi se înfățișează mie, unde oamenii nu există pur și simplu ca un obiect printre altele, vii sau neînsufletite, ci își fac în chip explicit apariția.

Un asemenea spațiu nu există întotdeauna și, cu toate că oamenii sînt cu toții capabili de faptă și de cuvînt, cei mai mulți dintre ei – precum sclavul, străinul și barbarul în Antichitate, muncitorul sau meșteșugarul înainte de epoca modernă, angajatul sau omul de afaceri din lumea noastră – nu trăiesc în el. În plus, nimeni nu poate trăi în permanență înăuntrul lui. A fi lipsit de un asemenea spațiu înseamnă a fi lipsit de realitate, care, omenește și politicește vorbind, se confundă cu înfățișarea. Pentru oameni, realitatea lumii e garantată de prezența altora, de faptul că lumea li se înfățișează tuturor; "căci ceea ce li se înfățișează tuturor, iată ce numim Ființă"[28], iar orice lucru căruia îi lipsește această înfățișare vine și trece ca un vis, unul ce ne aparține în chip intim și exclusiv, dar lipsit de realitate.[29]

---

28. Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1172 b 36 și urm.

29. Vorba lui Heraclit, după care cei treji sînt părtașii unei singure lumi comune, însă cei adormiți se retrag fiecare într-o lume proprie (Diels, *op. cit.*, B 89), spune în fond același lucru ca și remarca lui Aristotel tocmai amintită mai sus.

Spațiul înfățișării ia ființă oriunde oamenii sînt împreună în maniera vorbirii și a acțiunii și de aceea el precedă și devansează orice constituire formală a domeniului public și a diverselor forme de guvernămînt, adică a diverselor forme în care poate fi organizat domeniul public. Trăsătura lui particulară stă în aceea că, spre deosebire de spațiile produse de mîinile noastre, el nu supraviețuiește realității mișcării ce i-a dat naștere, ci dispare – și asta nu numai odată cu dispersarea oamenilor, cum se întîmplă în cazul marilor catastrofe, cînd corpul politic al unui popor este nimicit, ci și odată cu dispariția sau cu întreruperea activităților înșele. Oriunde oamenii se strîng laolaltă, spațiul înfățișării este prezent în chip potențial, însă numai potențial, nu în chip necesar și nici pentru totdeauna. Faptul că civilizațiile se pot înălța și se pot prăbuși, că imperii puternice și culturi înfloritoare pot intra în declin și pot sucomba fără catastrofe externe – și foarte adesea se întîmplă ca asemenea "cauze" externe să fie precedate de o degradare internă mai puțin vizibilă care atrage după sine dezastrul – i se datorează acestei particularități a domeniului public care, întrucît se hrănește în ultimă instanță din acțiune și din vorbire, nu își pierde niciodată cu desăvîrșire caracterul potențial. Ceea ce mai întîi slăbește, iar mai apoi ucide comunitățile politice este pierderea puterii și neputința finală; iar puterea nu poate fi depozitată și ținută în stoc pentru situații de urgență, precum instrumentele violenței, căci ea există doar în actualizarea ei. Acolo unde nu este actualizată, puterea moare, iar istoria e plină de exemple care arată că nici cele mai mari bogății materiale nu pot compensa această pierdere. Puterea se actualizează numai acolo unde între cuvînt și faptă nu există o *ruptură*, unde cuvintele nu sînt goale, nici faptele brutale, acolo unde cuvintele nu sînt întrebuințate ca să ascundă intenții, ci ca să dezvăluie realități, iar faptele nu sînt folosite ca să violeze și să distrugă, ci ca să stabilească relații și să creeze noi realități.

Puterea este ceea ce întreține existența domeniului public, spațiul potențial al înfățișării prezent între oamenii care acționează și vorbesc. Cuvîntul însuși, echivalentul său grecesc, *dynamis,* la fel ca latinescul *potentia* cu numeroasele sale derivate moderne sau germanul *Macht* (care derivă din *mögen* [a putea] și *möglich* [posibil], nu din *machen* [a face]), îi indică caracterul "potențial". Puterea este întotdeauna, cum am spune noi, o putere potențială, iar nu o entitate neschimbătoare, măsurabilă și sigură precum forța sau vigoarea. Dacă vigoarea este calitatea naturală a individului izolat, puterea izbucnește între oameni atunci cînd aceștia acționează împreună și dispare în clipa cînd ei se împrăștie. Din pricina acestei trăsături particulare, pe care o are în comun cu toate potențialitățile, ce nu pot fi decît actualizate, însă niciînd materializate pe deplin, puterea este – într-o măsură surprinzătoare – independentă de factori materiali, fie numere, fie resurse. Un grup relativ mic de oameni, însă bine organizat poate stăpîni aproape la nesfîrșit peste imperii întinse și dens populate, iar nu arareori se întîmplă în istorie ca țări mici și

sărace să întreacă naţiuni mari şi bogate. (Povestea lui David şi Goliat este numai în sens metaforic adevărată; puterea celor puţini poate fi mai mare decît puterea celor mulţi, dar în lupta dintre doi bărbaţi nu puterea, ci vigoarea decide, iar isteţimea, adică puterea minţii, contribuie substanţial la rezultat în aceeaşi măsură ca forţa musculară.) Pe de altă parte, revolta populară împotriva unor stăpînitori puternici poate da naştere unei puteri aproape nestăvilite chiar şi în cazul în care se abţine de la folosirea violenţei în faţa forţelor materiale considerabil superioare. A califica o asemenea revoltă drept "rezistenţă pasivă" trădează fără îndoială o doză de ironie; revolta populară este una din cele mai active şi mai eficiente modalităţi de acţiune născocite vreodată, căci ea nu poate fi contracarată prin luptă, cînd nu ar mai fi vorba de izbîndă sau de înfrîngere, ci numai de măcel în masă, încît pînă şi învingătorul ar rămîne înfrînt, văduvit de trofeul său, de vreme ce nimeni nu poate fi stăpîn peste morţi.

Singura condiţie materială indispensabilă pentru naşterea puterii este existenţa laolaltă a oamenilor. Puterea poate rămîne în posesia lor doar acolo unde oamenii trăiesc într-o atît de strînsă apropiere unii faţă de alţii, încît potenţialităţile acţiunii sînt mereu prezente, iar întemeierea oraşelor, care, ca oraşe-stat, au rămas exemplare pentru întreaga organizare politică occidentală, constituie de aceea cu adevărat premisa materială cea mai importantă a puterii. Ceea ce îi ţine pe oameni împreună după ce momentul pasager al acţiunii a trecut (ceea ce astăzi numim "organizare") şi ceea ce, în acelaşi timp, oamenii menţin în viaţă pentru că rămîn împreună este puterea. Şi oricine, indiferent de motivele pe care le-ar putea avea, se izolează şi nu participă la o asemenea existenţă în comun renunţă la putere şi devine neputincios, oricît de mare i-ar fi vigoarea şi oricît de întemeiate motivele.

Dacă puterea ar fi mai mult decît potenţialitatea pe care o creează faptul de a fi împreună, dacă, în loc să depindă de acordul nesigur şi doar provizoriu al mai multor voinţe şi intenţii, ar putea fi posedată la fel ca vigoarea sau utilizată la fel ca forţa, omnipotenţa ar fi o posibilitate umană concretă. Căci puterea, ca şi acţiunea, este nelimitată; ea nu are nicio limită fizică în natura umană, în existenţa corporală a omului, cum are vigoarea. Singura ei limită o constituie existenţa altor oameni, însă ea nu este accidentală, deoarece puterea umană presupune din capul locului condiţia pluralităţii. Din acelaşi motiv, puterea poate fi împărţită fără a scădea, iar interacţiunea puterilor cu propriul lor sistem de limitări şi echilibrări poate chiar să genereze mai multă putere, cel puţin cîtă vreme interacţiunea se păstrează vie şi nu duce la un impas. Vigoarea, dimpotrivă, este indivizibilă şi, cu toate că este şi ea limitată şi echilibrată de prezenţa altora, interacţiunea pluralităţii echivalează în acest caz cu o limitare categorică a vigorii individului, care este ţinută în frîu şi poate fi covîrşită de potenţialul de putere al celor mulţi. Identificarea vigorii necesare pentru producerea obiectelor cu puterea necesară pentru acţiune poate fi imaginată doar ca atributul divin al unui singur zeu. De aceea, în politeism, omnipotenţa nu este niciodată un atribut al zeilor, indiferent cît de mare ar fi vigoarea lor în raport cu forţele

oamenilor. Dimpotrivă, năzuința către omnipotență presupune întotdeauna - pe lîngă utopicul ei *hybris* - distrugerea pluralității.

În condițiile vieții omenești, alternativa nu este între putere și vigoare - neputincioasă în fața puterii -, ci numai între putere și forță, forță pe care un om singur poate într-adevăr să o exercite împotriva semenilor săi și care poate deveni monopolul unuia sau al cîtorva oameni, dacă își însușesc mijloacele violenței. Însă, deși poate distruge puterea, violența nu i se poate niciciînd substitui. De aici rezultă combinația politică, nicidecum neobișnuită, de forță și lipsă de putere, adică o grămadă de forțe neputincioase ce se consumă singure, adesea năvalnic și spectaculos, dar într-o totală zădărnicie, nelăsînd în urmă nici monumente, nici povestiri, prea puține motive de aducere aminte ca să intre vreodată în istorie. În experiența istorică și în teoria tradițională, o asemenea combinație, chiar dacă nu este recunoscută ca atare, poartă numele de tiranie, iar teama străveche pe care o inspiră această formă de guvernare nu este stîrnită numai de cruzimea sa, care - după cum o dovedesc seriile lungi de tirani binevoitori și de despoți luminați - nu se numără printre trăsăturile sale inevitabile, ci de neputința și de zădărnicia la care ea îi condamnă pe conducători și pe supuși deopotrivă.

Mai importantă este descoperirea pe care, după cîte știu, nu a făcut-o decît Montesquieu, ultimul gînditor politic care s-a ocupat cu seriozitate de problema formelor de guvernare. Montesquieu a înțeles că principala trăsătură a tiraniei este aceea de a se baza pe izolare - izolarea tiranului de supușii săi și izolarea supușilor unii de alții din cauza fricii și a suspiciunii reciproce - și, drept urmare, că tirania nu este o formă de guvernare printre altele, ci contrazice condiția umană esențială a pluralității, a acțiunii și a vorbirii în comun, care este condiția tuturor formelor de organizare politică. Tirania împiedică dezvoltarea puterii - și asta nu doar într-un sector particular al domeniului public, ci în totalitatea lui; cu alte cuvinte, ea naște neputință tot atît de natural pe cît alte regimuri politice nasc putere. După interpretarea lui Montesquieu, faptul acesta cere să i se atribuie tiraniei un loc aparte în teoria sistemelor politice, căci numai tirania este incapabilă să producă destulă putere pentru a se menține în spațiul înfățișării, în domeniul public; dimpotrivă, ea conține semințele propriei distrugeri din chiar momentul în care ia ființă.[30]

Oricît de curios ar părea, violența poate distruge puterea mai ușor decît vigoarea și, cu toate că tirania este întotdeauna caracterizată de neputința

30. După cuvintele lui Montesquieu, care nu face deosebire între tiranie și despotism: "Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent, parce que des accidents particuliers en violent le principe: celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre" [Principiul guvernării despotice se perverteşte fără încetare, căci e corupt prin natura sa. Celelalte forme de guvernare pier deoarece principiul le este încălcat de accidente particulare; acesta, în schimb, piere din pricina viciului său interior, dacă nu cumva unele cauze accidentale nu îi împiedică principiul să se pervertească] (*op. cit.*, cartea VIII, cap. 10).

subiecților ei, care și-au pierdut capacitatea umană de a acționa și de a vorbi împreună, ea nu este în mod necesar caracterizată de slăbiciune și de sterilitate; dimpotrivă, artele și meșteșugurile pot înflori în aceste condiții, dacă conducătorul este îndeajuns de "binevoitor" încît să își lase în pace supușii în izolarea lor. Vigoarea, pe de altă parte, darul pe care individul l-a primit de la natură și pe care nu îl poate împărți cu alții, poate face față violenței cu mai mult succes decît puterii – fie în chip eroic, consimțind să lupte și să moară, fie în chip stoic, acceptînd suferința și înfruntînd orice rău prin autosuficiență și prin retragere din lume; în ambele cazuri, integritatea și vigoarea individului rămîn neatinse. De fapt, vigoarea nu poate fi distrusă decît de putere, fiind de aceea expusă permanent pericolului pe care îl reprezintă forțele combinate ale celor mulți. Puterea corupe într-adevăr atunci cînd cei slabi se coalizează pentru a-i înlătura pe cei tari, însă nu înainte. Voința de putere, așa cum epoca modernă, de la Hobbes la Nietzsche, a înțeles-o, glorificînd-o sau denunțînd-o, departe de a fi o caracteristică a celor tari, este, la fel ca invidia și lăcomia, unul din viciile celor slabi, și poate chiar viciul lor cel mai periculos.

Dacă tirania poate fi descrisă drept încercarea mereu ratată de a înlocui puterea cu violența, ohlocrația sau domnia gloatei, care este exact reversul ei, poate fi înțeleasă ca o încercare, cu mult mai promițătoare, de a înlocui vigoarea cu puterea. Puterea poate într-adevăr distruge orice vigoare și noi știm că, atunci cînd societatea formează domeniul public principal, există întotdeauna pericolul ca printr-o formă pervertită de "acțiune comună" – prin forță, prin constrîngere și prin tertipuri de gașcă – să ajungă în față cei care nu știu și nu pot face nimic. Pofta arzătoare de violență, atît de întîlnită la unii din cei mai creatori artiști, gînditori, savanți și artizani moderni, este o reacție naturală a celor pe care societatea a încercat să îi deposedeze de propria vigoare.[31]

Puterea ocrotește domeniul public și spațiul înfățișării și, ca atare, este și sufletul artificialului uman, care nu își mai găsește propria *raison d'être* dacă nu este scena acțiunii și a vorbirii, a rețelei de treburi și de relații umane și a povestirilor născute din ele. Fără oameni care să vorbească despre ea și fără să îi adăpostească pe oameni, lumea nu ar fi un artificial uman, ci un morman de obiecte fără legătură între ele, căruia fiecare individ izolat ar avea libertatea de a-i adăuga un obiect în plus; fără artificialul uman care să le adăpostească, treburile omenești ar fi tot atît de nestatornice, de zadarnice și de deșarte precum rătăcirile triburilor nomade. Melancolica înțelepciune a Eclesiastului – "Deșertăciune a deșertăciunilor! Totul este deșertăciune... Nu este nimic nou sub soare... Nimeni nu-și mai aduce aminte

31. În ce măsură glorificarea nietzscheeană a voinței de putere a fost inspirată de asemenea experiențe ale intelectualului modern, se poate ghici din următoarea remarcă marginală: "Denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperateste Verbitterung gegen das Dasein" [Căci neputința față de oameni, nu cea față de natură dă naștere amărăciunii celei mai disperate în fața existenței] (*Wille zur Macht*, nr. 55).

de ce a fost mai înainte; și ce va mai fi nu va lăsa nicio urmă de aducere aminte la cei ce vor trăi mai tîrziu"[32] – nu vine neapărat dintr-o experiență propriu-zis religioasă; ea este însă, fără îndoială, inevitabilă oriunde și oricînd încrederea în lume, ca loc propriu pentru înfățișarea umană, pentru acțiune și vorbire, s-a pierdut. Fără acțiunea care să introducă în jocul lumii noul început de care, în virtutea nașterii, e capabil fiecare om, "nu este nimic nou sub soare"; fără vorbirea care să materializeze și să rememoreze, oricît de firav, "noile lucruri" care apar și se remarcă, "nimeni nu-și mai aduce aminte"; fără trainica permanență a artificialului uman, nu poate exista "nicio urmă de aducere aminte la cei ce vor trăi mai tîrziu" despre ceea "ce va mai fi". Iar fără putere, spațiul înfățișării creat prin acțiunea și vorbirea în public se va șterge la fel de repede ca fapta vie și cuvîntul viu.

Poate că nimic în istoria noastră nu a durat mai puțin ca încrederea în putere, nimic nu a fost mai persistent decît neîncrederea platoniciană și creștină în strălucirea ce însoțește spațiul ei de înfățișare și – în fine, în epoca modernă – nimic nu a fost mai răspîndit decît convingerea că "puterea corupe". Cuvintele lui Pericle, așa cum le reproduce Tucidide, sînt pesemne unice în credința lor necondiționată că oamenii își pot – în același timp și, așa zicînd, printr-unul și același gest – pune în scenă *și* salva măreția, și că punerea în scenă ca atare va fi suficientă pentru a naște *dynamis,* nemaiavînd nevoie de reificarea transformatoare a lui *homo faber* pentru a dăinui în interiorul realității.[33] Discursul lui Pericle, deși fără îndoială răspundea și dădea glas celor mai adînci convingeri ale poporului atenian, a fost întotdeauna interpretat cu înțelepciunea tristă a privirii retrospective de către oameni, care știau că vorbele sale fuseseră rostite la începutul sfîrșitului. Și totuși, oricît de scurtă va fi fost această credință în *dynamis* (și, în consecință, în politică) – și ea era deja la sfîrșit atunci cînd s-au formulat primele filosofii politice –, simpla ei existență a fost îndeajuns ca să înalțe acțiunea pe treapta cea mai de sus în ierarhia din *vita activa* și ca să desemneze vorbirea drept ceea ce distinge în chip decisiv viața omenească și viața animală, politicii conferindu-i-se în ambele cazuri o demnitate care nu a dispărut cu desăvîrșire nici chiar astăzi.

Ceea ce reiese cît se poate de clar din formulările lui Pericle – și, în treacăt fie spus, nu e cu nimic mai puțin limpede în poemele lui Homer – este că semnificația profundă a faptei săvîrșite și a cuvîntului rostit e independentă de victorie sau de înfrîngere și trebuie să rămînă neafectată de orice urmare posibilă, de consecințele, bune sau rele, ale faptei și ale cuvîntului. Spre deosebire de conduita unui om – pe care grecii, ca toate popoarele civilizate, o judecau după "standarde morale", ținînd seama, pe de o parte, de motive și de intenții și, pe de altă parte, de scopuri și de consecințe –, acțiunea nu putea fi judecată decît după criteriul măreției, deoarece stă în natura ei să străpungă ceea ce e de obicei acceptat și să atingă extraordinarul, unde nu

32. *Eclesiastul,* 1, 2; 1, 9; 1, 11. *(N. tr.)*

33. În paragraful din *Discursul funebru* amintit mai sus (n. 27), Pericle opune în mod deliberat acea *dynamis* a *polis*-ului și meșteșugul poeților.

se mai aplică nimic din ceea ce e valabil în viața obișnuită și de zi cu zi, pentru că tot ceea ce există e singular și *sui generis*.[34] Tucidide – sau Pericle – știa foarte bine că o rupsese cu criteriile obișnuite ale comportamentului cotidian atunci cînd socotea că gloria Atenei stătea în faptul că lăsase "pretutindeni o veșnică aducere aminte *(mnêmeia aidia)* a faptelor ei bune și a faptelor ei rele". Arta politicii îi învață pe oameni să înfăptuiască ceea ce e măreț și strălucitor – *ta megala kai lampra,* după cuvintele lui Democrit; cît timp *polis*-ul există pentru a-i inspira pe oameni să îndrăznească excepționalul, toate sînt în siguranță; dacă *polis*-ul piere, totul e pierdut.[35] Motivele și scopurile, oricît de pure sau de mărețe, nu sînt niciodată singulare; asemeni calităților psihologice, și ele sînt tipice, caracteristice pentru diferite categorii de persoane. Prin urmare, măreția sau semnificația concretă a fiecărei fapte nu pot sta decît în acțiunea însăși, nu în motivația și nici în realizarea ei.

Tocmai afirmarea stăruitoare a faptei vii și a cuvîntului rostit drept cele mai mari realizări de care sînt capabile ființele omenești este ceea ce a fost conceptualizat prin noțiunea aristoteliciană de *energeia* ("actualitate"), prin care Aristotel desemna toate activitățile care nu urmăresc un scop (care sînt *ateleis*) și nu lasă nicio lucrare în urma lor (niciun fel de *par' autas erga*), ci își epuizează întreaga semnificație în fapta însăși.[36] Din experiența acestei actualități depline își derivă paradoxalul "scop în sine" semnificația lui inițială; căci, în cazul acțiunii și al vorbirii[37], scopul *(telos)* nu este urmărit, ci constă în activitatea însăși, care devine de aceea o *entelecheia,* iar lucrarea nu este ceva ce rezultă în urma procesului și îi pune capăt, ci este întipărită în el; fapta însăși e lucrarea, *energeia*.[38] În filosofia sa politică, Aristotel este încă pe deplin conștient de miza pusă în joc în politică, și anume nici mai mult, nici mai puțin decît acel *ergon tou anthrôpou*[39] ("lucrarea omului" *qua* om), și dacă el a înțeles prin această "lucrare" "a trăi bine" *(eu zên),* a vrut fără îndoială să spună că "lucrarea" nu este aici produsul lucrului, ci există doar în actualitatea pură. Această realizare specific umană rămîne cu totul în afara

---

34. Motivul pentru care Aristotel, în *Poetica* sa, socotește că măreția *(megethos)* constituie o condiție obligatorie a intrigii dramatice este acela că drama imită acțiunea, iar acțiunea este judecată după măreție, după ceea ce o diferențiază de locul comun (1450 b 25). În treacăt fie spus, același lucru este valabil și în cazul frumosului, care constă în măreție și în *taxis,* în alăturarea părților (1450 b 34 și urm.).

35. Vezi fragmentul B 157 al lui Democrit în Diels, *op. cit.*

36. Pentru conceptul de *energeia,* vezi *Etica Nicomahică,* 1094 a 1-5; *Fizica,* 201 b 31; *Despre suflet,* 417 a 16, 431 a 6. Exemplele cel mai des folosite sînt privitul și cîntatul la flaut.

37. În contextul nostru nu are nicio importanță că pentru Aristotel posibilitatea cea mai înaltă a "actualității" nu stătea în acțiune și în vorbire, ci în contemplație și în gîndire, în *theôria* și în *nous*.

38. Cele două concepte aristoteliciene, *energeia* și *entelecheia,* sînt strîns legate între ele *(energeia... synteinei pros tên entelecheian):* deplina actualitate *(energeia)* nu realizează și nu produce nimic în afară de sine, iar deplina realitate *(entelecheia)* nu are niciun alt scop în afară de sine (vezi *Metafizica,* 1050 a 22-35).

39. *Etica Nicomahică,* 1097 b 22.

categoriei mijloacelor și a scopurilor; "lucrarea omului" nu este un scop, căci mijlocul de a o realiza – virtuțile sau *aretai* – nu sînt calități care pot să fie sau să nu fie actualizate, ci sînt ele însele "actualități". Altfel spus, mijlocul de a îndeplini scopul este deja scopul; și invers, acest scop nu poate fi considerat drept mijloc în vreo altă privință, deoarece nu există nimic mai înalt de atins decît însăși această actualitate.

Un ecou stins al experienței grecești prefilosofice a acțiunii și a vorbirii înțelese ca actualitate pură se face auzit de fiecare dată cînd citim în filosofia politică, începînd de la Democrit și Platon că politica este o *technê,* că se numără printre arte și că poate fi asemuită cu activități precum medicina ori navigația, în care, întocmai ca în interpretarea artistică a dansatorului sau a actorului, "produsul" coincide cu însuși actul interpretativ. Noi putem cîntări însă ce s-a întîmplat cu acțiunea și cu vorbirea – care, întrucît există numai în act, sînt activitățile cele mai înalte din domeniul politic – cînd auzim ce a avut de spus despre ele societatea modernă, cu acea logică particulară și inflexibilă ce a caracterizat-o în fazele sale de început. Căci întreaga degradare a acțiunii și a vorbirii se vede deja atunci cînd Adam Smith așază toate ocupațiile întemeiate în esență pe faptă – așa cum sînt profesia militară, "clericii, avocații, medicii și cîntăreții de operă" – alături de "muncile domestice", care sînt cele mai umile și mai neproductive dintre "munci".[40] Or, tocmai aceste ocupații – medicina, cîntatul la fluier, interpretarea scenică – erau cele care furnizaseră gîndirii antice exemple pentru cele mai înalte și mai măreațe activități ale omului.

29

Homo faber și spațiul înfățișării

La baza concepției antice despre politică stă convingerea că omul *qua* om, individul în diferențierea sa unică, se înfățișează și se afirmă în vorbire și în acțiune și că aceste activități, în ciuda zădărniciei lor materiale, posedă o calitate durabilă ce le e proprie, întrucît ele își creează propria rememorare.[41] Domeniul public, spațiul dinăuntrul lumii de care oamenii au nevoie ca să apară, este de aceea, într-un chip mai propriu decît lucrarea mîinilor lui sau munca corpului său, o "lucrare a omului".

Convingerea potrivit căreia omul nu poate realiza nimic mai măreț decît propria înfățișare și actualizare nu este cîtuși de puțin ceva de la sine înțeles. Ei i se opune convingerea lui *homo faber* după care produsele omului pot ajunge să însemne mai mult – și nu doar să fie mai durabile – decît el însuși,

40. *Wealth of Nations* (ed. Everyman), II, 295.

41. Este o trăsătură fundamentală a conceptului grecesc de "virtute", deși poate nu și a celui roman: acolo unde există *arete,* uitarea nu poate apărea (cf. Aristotel, *Etica Nicomahică,* 1100 b 12–17).

precum și ferma încredințare a lui *animal laborans* după care viața constituie bunul suprem. Ambele poziții sînt, așadar, la drept vorbind, apolitice și tind să denunțe acțiunea și vorbirea ca fiind trîndăvie, agitație inutilă și vorbărie goală, judecînd în general activitățile publice după utilitatea lor în atingerea unor scopuri chipurile mai înalte – a face lumea mai folositoare și mai frumoasă, în cazul lui *homo faber,* și a face viața mai ușoară și mai lungă, în cazul lui *animal laborans*. Asta nu înseamnă totuși a spune că *homo faber* sau *animal laborans* sînt liberi să se lipsească întru totul de domeniul public, căci, fără spațiul înfățișării și fără încrederea în acțiune și în vorbire ca mod de a fi împreună, nici realitatea eului individual, a identității individului, nici realitatea lumii înconjurătoare nu pot fi stabilite cu deplină certitudine. Simțul omenesc al realității impune ca oamenii să actualizeze datul pur pasiv al ființei lor, nu cu scopul de a schimba, ci cu scopul de a articula și de a aduce la existență deplină ceea ce altminteri ar fi obligați oricum să suporte în chip pasiv.[42] Această actualizare constă – și are loc – în acele activități care există doar în actualitatea pură.

Singurul atribuit al lumii cu ajutorul căruia realitatea ei poate fi măsurată este faptul că ne e comună tuturor, iar simțul comun ocupă o poziție atît de înaltă în ierarhia calităților politice, întrucît este singurul simț care pune în concordanță cu realitatea privită ca întreg cele cinci simțuri strict individuale ale noastre și datele strict particulare pe care ele le percep. Mulțumită simțului comun, percepțiile celorlalte simțuri sînt recunoscute ca dezvăluind realitatea și nu sînt resimțite doar ca iritații ale nervilor noștri sau ca senzații de rezistență ale corpului nostru. O diminuare vizibilă a simțului comun în orice comunitate dată și o creștere notabilă a superstiției și a credulității sînt, de aceea, semne aproape sigure ale înstrăinării față de lume.

Firește, această înstrăinare – ce constă în atrofierea spațiului înfățișării și în slăbirea simțului comun – este împinsă, în cazul unei societăți de muncitori, la o extremă cu mult mai mare decît în cazul unei societăți de producători. În izolarea sa, nu doar netulburat de ceilalți, ci, în plus, nevăzut, neauzit și neconfirmat de ei, *homo faber* nu se află numai împreună cu produsul pe care îl fabrică, ci și cu lumea de obiecte la care își va adăuga propriile produse; în acest fel, deși indirect, el rămîne împreună cu ceilalți, care au făcut lumea și care sînt și ei creatori de obiecte. Am vorbit deja despre piața de schimb, în care meșteșugarii își întîlnesc egalii și care reprezintă pentru ei un domeniu public comun în măsura în care fiecare a contribuit întrucîtva la formarea ei. Însă, cu toate că domeniul public ca piață de schimb corespunde cel mai bine activității de fabricare, schimbul însuși aparține deja domeniului acțiunii și nu este defel o simplă prelungire a producției; e chiar mai puțin o simplă funcție a proceselor automate, așa cum cumpăratul mîncării și celelalte mijloace de consum însoțesc cu necesitate munca. Afirmația lui

42. Acesta este sensul ultimei fraze a citatului din Dante de la începutul capitolului de față; fraza, deși întru totul clară și simplă în originalul latinesc, sfidează traducerea (*De monarchia,* I, 13).

Marx, după care legile economice se aseamănă cu cele naturale, adică nu sînt făcute de om ca să reglementeze actele de liber schimb, ci sînt funcții ale condițiilor productive ale societății ca întreg, este adevărată numai într-o societate de muncitori, unde toate activitățile sînt aduse la nivelul metabolismului dintre corpul omenesc și natură și unde nu există schimb, ci doar consum.

Totuși, oamenii care se întîlnesc în interiorul pieței de schimb nu sînt în primul rînd persoane, ci producători de produse; acolo ei nu se prezintă niciodată pe ei înșiși, nu își prezintă nici măcar îndemînarea și calitățile, ca în "producția ostentativă" din Evul Mediu, ci produsele. Impulsul care îl împinge pe producător în piața publică este dorința de a vedea produse, nu oameni, iar puterea care ține laolaltă și în viață această piață nu este potențialitatea ce ia naștere între oameni atunci cînd se unesc în acțiune și în vorbire, ci o "putere de schimb" (Adam Smith) combinată, pe care fiecare dintre participanți a dobîndit-o în izolare. Această lipsă de relație cu ceilalți și acest interes primordial pentru mărfurile de schimb au fost denunțate de Marx ca fiind semnul dezumanizării și al înstrăinării de sine a societății de comercianți, care într-adevăr exclude oamenii *qua* oameni și, printr-o izbitoare răsturnare a relației antice dintre privat și public, pretinde ca oamenii să se prezinte pe ei înșiși doar în cadrul privat al familiei sau în intimitatea prietenilor.

Frustrarea persoanei umane, care apare inevitabil într-o comunitate de producători și într-o măsură chiar mai mare într-o societate de comercianți, este poate cel mai bine ilustrată de fenomenul geniului, în care, de la Renaștere pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, epoca modernă a văzut idealul ei cel mai înalt. (Geniul creator ca expresie arhetipală a măreției umane era cu totul necunoscut Antichității sau Evului Mediu.) Abia odată cu începutul secolului nostru, marii artiști, într-o surprinzătoare unanimitate, au protestat împotriva faptului de a fi numiți "genii" și au pus accentul pe meserie, pe pricepere și pe relațiile strînse dintre artă și artizanat. Fără îndoială, în parte, acest protest nu a fost decît o reacție împotriva vulgarizării și a comercializării noțiunii de geniu; el se datorează însă și ascensiunii de dată mai recentă a societății de muncitori, pentru care productivitatea sau creativitatea nu constituie un ideal și căreia îi lipsesc toate experiențele din care ar putea izvorî ideea însăși de măreție. Important în contextul nostru este că opera geniului, spre deosebire de produsul meșteșugarului, pare să fi absorbit acele elemente de diferențiere și de unicitate care își găsesc expresia nemijlocită numai în acțiune și în vorbire. Obsesia epocii moderne pentru semnătura unică a fiecărui artist, sensibilitatea ei fără precedent față de stil dovedesc o preocupare pentru acele trăsături prin care artistul își depășește iscusința și măiestria într-un chip asemănător cu felul în care unicitatea fiecărei persoane depășește suma totală a calităților sale. Datorită acestei depășiri, care distinge într-adevăr marea lucrare artistică de toate celelalte produse ale mîinilor omenești, fenomenul geniului creator părea să ofere legitimarea supremă a convingerii lui *homo faber* după care produsele omului pot însemna mai mult decît el însuși și îi pot fi cu adevărat superioare.

Totuși, imensa considerație cu care epoca modernă a tratat cu dragă inimă geniul, adesea la limita idolatriei, putea cu greu să schimbe faptul elementar că esența acelui "cine" al individului nu poate fi reificată de individul însuși. Atunci cînd apare "în chip obiectiv" – în stilul unei lucrări artistice sau în caligrafie –, ea dezvăluie identitatea persoanei și servește, de aceea, la identificarea autorului, însă ea însăși rămîne mută și ne scapă dacă încercăm să o interpretăm ca pe oglinda persoanei vii. Cu alte cuvinte, idolatrizarea geniului ascunde aceeași degradare a persoanei umane ca și celelalte principii dominante din societatea de comercianți.

Un element indispensabil al mîndriei umane este credința că acel *cine* al individului întrece în măreție și în importanță tot *ceea ce* individul poate face sau produce. "Fie ca medicii, cofetarii și servitorii caselor mari să fie judecați după ceea ce au făcut și chiar după ceea ce și-au pus în gînd să facă; oamenii mari sînt judecați după ceea ce sînt ei înșiși."[43] Numai oamenii de rînd se vor înjosi pînă într-atît, încît să își tragă fala din ceea ce au făcut; prin această înjosire ei vor deveni "sclavii și prizonierii" propriilor facultăți și vor descoperi, de va mai fi rămas în ei și altceva decît vanitatea cu totul nătîngă, că a-și fi sieși sclav și prizonier nu e mai puțin amar și poate chiar mai rușinos decît a fi servitorul altcuiva. Nu gloria, ci condiția nefericită a geniului creator se ascunde în faptul că, în cazul său, superioritatea omului față de lucrarea sa pare într-adevăr răsturnată, astfel că el, creatorul viu, se simte în competiție cu creațiile sale, în raport cu care trăiește mai mult, deși acestea îi pot în cele din urmă supraviețui. Harul salvator al tuturor darurilor cu adevărat mari stă în faptul că persoanele care își poartă povara rămîn superioare în raport cu ceea ce au făcut, cel puțin cîtă vreme sursa creativității se păstrează vie; căci această sursă izvorăște într-adevăr din *cine* sînt aceste persoane și rămîne în afara procesului efectiv al lucrului, independentă de *ceea ce* ele pot realiza. Că situația nefericită a geniului este cu toate acestea una reală – acest fapt devine cît se poate de limpede în cazul acelor *literati* pentru care inversarea ordinii dintre om și produsul său s-a consumat într-adevăr; ceea ce e atît de scandalos în cazul lor și ceea ce, în treacăt fie spus, atîtă ura populară chiar mai mult decît falsa superioritate intelectuală este că pînă și cel mai prost produs al lor are șanse să fie mai bun decît sînt ei înșiși. Semnul distinctiv al "intelectualului" este de a rămîne cu totul netulburat de "grozava umilire" pe care o suferă adevăratul artist sau adevăratul scriitor, care "simte că devine fiul lucrării sale", în care e condamnat să se vadă pe sine "ca într-o oglindă, limitat, și așa, și așa".[44]

---

43. Folosesc aici minunata povestire a lui Isak Dinesen, "The Dreamers", din *Seven Gothic Tales* (ed. Modern Library), îndeosebi pp. 340 și urm.

44. Textul complet al aforismului lui Paul Valéry din care sînt luate citatele sună astfel: "*Créateur créé*. Qui vient d'achever un long ouvrage le voit former enfin un être qu'il n'avait pas voulu, qu'il n'a pas conçu, précisément puisqu'il l'a enfanté, et ressent cette terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son œuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une ressemblance, des manies, une borne, un miroir; et ce qu'il y a de pire dans un miroir, s'y voir limité, tel et tel" [*Creator creat*. Cine abia a încheiat o mare lucrare o vede formînd, în

Activitatea de a lucra, pentru desfășurarea căreia izolarea de ceilalți constituie o condiție obligatorie, chiar dacă nu e în stare să întemeieze un domeniu public autonom în care oamenii *qua* oameni să se poată înfățișa, rămîne legată totuși în multe feluri de spațiul înfățișărilor; ea rămîne legată cel puțin de lumea tangibilă de obiecte pe care le produce. Iată de ce meșteșugul artizanal este poate un mod de viață apolitic, dar cu siguranță nu este unul antipolitic. Ceea ce nu se poate spune însă despre muncă, o activitate în care omul nu este laolaltă nici cu lumea, nici cu alți oameni, ci e singur cu corpul său, înfruntînd necesitatea nudă de a rămîne în viață.[45] Fără îndoială, cel ce muncește trăiește și el în prezența altora și alături de alții, însă această alăturare nu are niciunul din semnele distinctive ale adevăratei pluralități. Ea nu constă în îmbinarea deliberată a diferitelor abilități și vocații, cum se întîmplă în meșteșugul artizanal (nemaivorbind de relațiile dintre persoane unice), ci în multiplicarea de indivizi, care sînt în esență toți la fel, deoarece sînt ceea ce sînt ca simple organisme vii.

Ține într-adevăr de natura muncii să îi strîngă laolaltă pe oameni sub forma unei echipe de muncitori în care indivizii, indiferent de numărul lor, "muncesc împreună ca și cînd ar fi un singur om"[46] și, în felul acesta, spiritul de grup străbate poate munca într-un mod chiar mai intim decît orice altă activitate.[47]

---

cele din urmă, o ființă pe care nu și-a dorit-o, pe care n-a conceput-o tocmai fiindcă a născut-o, și resimte acea umilință cumplită de a simți cum devine fiul lucrării sale, de a-i împrumuta trăsături de neînlăturat, o asemănare, apucături, un hotar, o oglindă; și ceea ce e mai rău la o oglindă, să te vezi limitat în ea, și așa, și așa] (*Tel quel*, II, 149).

45. Singurătatea muncitorului *qua* muncitor este de obicei trecută cu vederea în literatura rezervată subiectului, deoarece condițiile sociale și organizarea *muncii* reclamă pentru orice sarcină dată prezența simultană a unui mare număr de muncitori, dărîmînd toate barierele izolării. Totuși, M. Halbwachs (*La classe ouvrière et les niveaux de vie* (1913)) este conștient de fenomen: "L'ouvrier est celui qui dans et par son travail ne se trouve en rapport qu'avec de la matière, et non avec des hommes" [Muncitorul este cel care în și prin munca lui nu se găsește în raport decît cu materia, și nu cu oamenii] și descoperă în această inerentă lipsă de contact motivul pentru care, timp de secole, această întreagă clasă a fost scoasă în afara societății (p. 118).

46. Viktor von Weizsäcker, psihiatrul german, descrie relația dintre muncitori în cursul muncii lor astfel: "Es ist zunächst bemerkenswert, dass die zwei Arbeiter sich zusammen verhalten, als ob sie einer wären... Wir haben hier einen Fall von Kollectivbildung vor uns, der in der annähernden Identität oder Einswerdung der zwei Individuen besteht. Man kann auch sagen, dass zwei Personen durch Verschmelzung eine einzige dritte geworden seien; aber die Regeln, nach der diese dritte arbeitet, unterscheiden sich in nichts von der Arbeit einer einzigen Person" [Se poate remarca imediat că cei doi muncitori stau laolaltă ca și cum ar fi unul singur... Avem aici un caz de formare a unui colectiv, ce constă în identitatea aproximativă sau în unificarea celor doi indivizi. Se mai poate spune că două persoane au devenit, prin contopire, o a treia persoană, unică; dar regulile după care această a treia persoană muncește nu se deosebesc prin nimic de munca unei singure persoane] ("Zum Begriff der Arbeit", în *Festschrift für Alfred Weber* (1948), pp. 739-740).

47. Acesta pare să fie motivul pentru care, etimologic, "Arbeit und Gemeinschaft für den

Însă această "natură colectivă a muncii"[48], departe de a institui o realitate identificabilă, recognoscibilă pentru fiecare membru al echipei de muncitori, impune, dimpotrivă, pierderea oricărei conștiințe a individualității și a identității; din acest motiv, toate acele "valori" care derivă din muncă, dincolo de rolul ei evident în procesul vieții, sînt pe de-a-ntregul "sociale" și nu se deosebesc în esență de plăcerea suplimentară pe care o procură mîncatul și băutul în tovărășia cuiva. Sociabilitatea ce decurge din aceste activități, care izvorăsc din metabolismul dintre corpul omenesc și natură, nu se întemeiază pe egalitate, ci pe uniformitate și, în sensul acesta, este întru totul adevărat că "prin natură, un filosof nu se deosebește în geniu și în temperament de un hamal nici pe jumătate pe cît se deosebește un dulău de un ogar". Această remarcă a lui Adam Smith, pe care Marx o cita cu multă plăcere[49], i se potrivește într-adevăr cu mult mai bine unei societăți de consumatori decît adunării de oameni din piața de schimb, care scoate la lumină abilitățile și calitățile producătorilor, furnizînd astfel întotdeauna o anumită bază de diferențiere.

Uniformitatea care domnește într-o societate întemeiată pe muncă și pe consum și care se vede în conformismul unei asemenea societății e nemijlocit legată de experiența somatică a muncii în colectiv, în care ritmul biologic al muncii unește atît de puternic grupul de muncitori, încît fiecare

---

Menschen älterer geschichtlicher Stufen grosse Inhaltsflachen gemeinsam (haben)" [munca și comunitatea (au) pentru oamenii de pe treptele mai vechi ale istoriei un important conținut comun] (pentru relația dintre muncă și comunitate, vezi Jost Trier, "Arbeit und Gemeinschaft", *Studium Generale,* vol. III, nr. 11 (noiembrie, 1950)).

48. Vezi R. P. Genelli ("Facteur humain ou facteur social du travail", *Revue française du travail,* vol. VII, nr. 1–3 (ianuarie–martie, 1952), care consideră că trebuie găsită "o nouă soluție la problema muncii" care să țină seama de "natura colectivă a muncii" și, prin urmare, să nu aibă în vedere muncitorul individual, ci muncitorul ca membru al grupului său. Această "nouă" soluție este, desigur, cea dominantă în societatea modernă.

49. Adam Smith, *op. cit.,* I, 15, și Marx, *Das Elend der Philosophie* (Stuttgart, 1885), p. 125: Adam Smith "hat sehr wohl gesehen, dass «in Wirklichkeit die Verschiedenheit der natürlichen Anlagen zwischen den Individuen weit geringer ist als wir glauben». ...Ursprünglich unterscheidet sich ein Lastträger weniger von einem Philosophen als ein Kettenhund von einem Windhund. Es ist die Arbeitsteilung, welche einen Abgrund zwischen beiden aufgetan hat" [a văzut foarte bine faptul că "în realitate, deosebirea de dispoziții înnăscute dintre indivizi este cu mult mai neînsemnată decît credem". ...Prin natură, un hamal se deosebește mai puțin de un filosof decît un dulău de un ogar. Diviziunea muncii este cea care a deschis o prăpastie între cei doi]. Marx folosește, fără a face vreo deosebire, termenul "diviziune a muncii" și pentru specializarea profesională, și pentru diviziunea procesului muncii în sine, dar aici, desigur, are în vedere prima accepțiune. Specializarea profesională este într-adevăr o formă de diferențiere, iar meșteșugarul sau lucrătorul specializat, chiar dacă este ajutat de alții, lucrează de fapt în izolare. El se întîlnește cu alții *qua* lucrător doar atunci cînd se ajunge la schimbul de produse. În adevărata diviziune a muncii, muncitorul nu poate realiza nimic în izolare; efortul lui nu este decît parte și funcție a efortului tuturor muncitorilor între care este împărțită sarcina. Însă acești alți muncitori *qua* muncitori nu sînt diferiți de el, sînt cu toții la fel. Astfel, nu diviziunea muncii, apărută relativ recent, ci străvechea specializare profesională este aceea care "a creat prăpastia" dintre hamalul de pe stradă și filosof.

simte că nu mai este un individ, ci că e de fapt una cu toți ceilalți. Ceea ce, fără îndoială, domolește truda și necazul muncii aproape tot așa cum marșul în grup îi ușurează fiecărui soldat în parte efortul deplasării. Este, așadar, cît se poate de adevărat că pentru *animal laborans* "sensul și valoarea muncii depind în întregime de condițiile sociale", adică de măsura în care procesului muncii și al consumului i se permite să funcționeze lin și fără piedici, independent de "atitudinile profesionale propriu-zise"[50]; singurul neajuns e acela că cele mai bune "condiții sociale" sînt cele în care devine posibilă pierderea identității personale. Această unificare a celor mulți într-unul singur este fundamental antipolitică; ea reprezintă însuși contrariul asocierii care domnește în comunitățile politice sau comerciale și care – pentru a relua exemplul aristotelician – nu constă în asocierea *(koinônia)* dintre doi medici, ci dintre un medic și un agricultor "și, în general, dintre oameni diferiți și inegali".[51]

Egalitatea proprie domeniului public este în chip necesar egalitatea inegalilor, care au nevoie să fie "egalizați" în anumite privințe și în vederea unor scopuri precise. Ca atare, factorul de egalizare nu provine din "natura" umană, ci din exterior, întocmai cum banii – pentru a păstra exemplul aristotelician – sînt necesari ca factor extern pentru egalizarea activităților inegale ale medicului și ale agricultorului. Astfel, egalitatea politică este însuși contrariul egalității noastre în fața morții, care, ca soartă comună a tuturor oamenilor, decurge din condiția umană, sau al egalității înaintea lui Dumnezeu, cel puțin în interpretarea creștină, unde sîntem puși în fața egalității stării de păcat inerente naturii umane. În aceste cazuri nu este nevoie de niciun factor de egalizare, căci uniformitatea domnește oricum; totuși, experiența propriu-zisă a acestei uniformități, experiența vieții și a morții, nu are loc numai în izolare, ci și în singurătatea deplină, în care comunicarea adevărată, fără să mai vorbim de asociere și de comunitate, este imposibilă. Din punctul de vedere al lumii și al domeniului public, viața și moartea, ca și tot ceea ce atestă uniformitatea, constituie experiențe antipolitice, care nu țin de lume, ci sînt cu adevărat transcendente.

Inaptitudinea lui *animal laborans* pentru diferențiere și deci pentru acțiune și pentru vorbire pare confirmată de absența izbitoare a unor revolte serioase ale sclavilor în Antichitate și în epoca modernă.[52] Nu mai puțin izbitor totuși este rolul neașteptat și adesea extraordinar de productiv pe care mișcările muncitorești l-au jucat în politica modernă. De la revoluțiile din 1848 pînă la Revoluția Maghiară din 1956, clasa muncitoare europeană, întrucît era

50. Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault* (1955), p. 177.

51. *Etica Nicomahică,* 1133 a 16.

52. Important este că revoltele și revoluțiile moderne au cerut întotdeauna libertate și dreptate pentru toți, pe cînd în Antichitate "sclavii nu au revendicat niciodată libertatea ca pe un drept inalienabil al tuturor oamenilor și nu a existat nicio încercare de abolire a sclaviei ca atare prin acțiune concertată" (W. L. Westermann, "Sklaverei", în Pauly-Wissowa, supliментul VI, p. 981).

singurul segment organizat și deci segmentul conducător al poporului, a scris unul din cele mai glorioase și probabil cele mai promițătoare capitole din istoria recentă. Însă, cu toate că linia ce separă revendicările politice de cele economice și organizațiile politice de sindicatele muncitorești era destul de neclară, cele două nu trebuie confundate. Sindicatele, susținînd și luptînd pentru interesele clasei muncitoare, sînt responsabile de integrarea ei în cele din urmă în societatea modernă, în special de o extraordinară creștere a siguranței economice, a prestigiului social și a puterii politice. Sindicatele nu au fost niciodată revoluționare, în sensul că ar fi dorit o transformare a societății însoțită de o transformare a instituțiilor politice prin care această societate era reprezentată, iar partidele politice ale clasei muncitoare au fost de cele mai multe ori partide de interes, întru nimic diferite de partidele care reprezentau alte clase sociale. Deosebirea a apărut doar în acele rare și totuși hotărîtoare momente cînd, pe neașteptate, în cursul unui proces revoluționar, se dovedea că acești oameni, dacă nu erau conduși de programe și de ideologii oficiale de partid, aveau propriile lor idei cu privire la posibilitățile de guvernare democratică din condițiile moderne. Altfel spus, deosebirea nu a apărut datorită revendicărilor sociale și economice extreme, ci numai datorită propunerii făcute pentru o nouă formă de guvernare.

Ceea ce îi scapă atît de lesne istoricului modern confruntat cu ascensiunea sistemelor totalitare, mai cu seamă atunci cînd se ocupă de evoluțiile din Uniunea Sovietică, este faptul că, întocmai după cum masele moderne și conducătorii lor au reușit, cel puțin provizoriu, să dea naștere prin totalitarism unei noi și autentice, chiar dacă extrem de distructive, forme de guvernare, tot astfel revoluțiile populare, deja de mai bine de o sută de ani, au scos la iveală, chiar dacă niciodată cu succes, o altă nouă formă de guvernare: sistemul consiliilor populare menit să ia locul sistemului continental de partide, care, am putea fi ispitiți să spunem, fusese compromis chiar mai înainte de a lua ființă.[53] Nimic nu putea fi mai diferit decît destinele istorice ale celor două tendințe ale clasei muncitoare, mișcarea sindicală și aspirațiile politice ale poporului: sindicatele, adică clasa muncitoare în măsura în care

53. Este important să reținem diferența de substanță și de rol politic dintre sistemul continental de partide și sistemele britanic și american. E un fapt fundamental, chiar dacă puțin remarcat, în desfășurarea revoluțiilor europene, că sloganul consiliilor (soviete, *Räte* etc.) nu a fost niciodată lansat de partidele și de mișcările care au luat parte în mod activ la organizarea lor, ci și-a avut întotdeauna originea în revolte spontane; ca atare, consiliile nu au fost nici înțelese cum se cuvine, nici foarte bine primite de ideologii diverselor mișcări, dornici să folosească revoluția ca să îi impună poporului o formă de guvernare preconcepută. Faimosul slogan al revoltei de la Kronstadt, care a fost unul dintre momentele hotărîtoare ale Revoluției din Rusia, era: soviete fără comunism; ceea ce însemna în momentul acela: soviete fără partide.

Teza după care regimurile totalitare ne pun în fața unei noi forme de guvernare este explicată mai pe larg în articolul meu "Ideology and Terror: A Novel Form of Government", *Review of Politics* (iulie, 1953). O analiză mai amănunțită a Revoluției Maghiare și a sistemului consiliilor poate fi găsită într-un recent articol intitulat, "Totalitarian Imperialism", *Journal of Politics* (februarie, 1958).

nu este decît una dintre clasele societății moderne, au înregistrat victorie după victorie, cu toate că, în același timp, mișcarea politică muncitorească a fost înfrîntă de fiecare dată cînd a îndrăznit să își afirme revendicările proprii, distincte de programele de partid și de reformele economice. Dacă tot ceea ce s-a obținut prin tragedia Revoluției Maghiare a fost să se arate lumii că, în ciuda tuturor înfrîngerilor și a tuturor aparențelor, acest elan politic nu a murit încă, sacrificiile sale nu au fost zadarnice.

Dezacordul acesta, aparent flagrant, dintre faptul istoric – productivitatea politică a clasei muncitoare – și datele fenomenale obținute prin analiza activității muncii va dispărea fără îndoială la o examinare mai amănunțită a dezvoltării și a substanței mișcării muncitorești. Deosebirea principală dintre munca sclavului și munca liberă, modernă, nu vine din faptul că muncitorul se bucură de libertate personală – libertatea de mișcare, libertatea de a desfășura activități economice și inviolabilitatea persoanei –, ci din faptul că a fost acceptat în domeniul politic și că s-a emancipat pe deplin ca cetățean. Momentul de răscruce din istoria muncii a venit odată cu abolirea restricțiilor legate de proprietate pentru dreptul de vot. Pînă atunci, statutul muncitorului liber fusese foarte apropiat de cel al sclavilor emancipați, tot mai numeroși, din Antichitate; aceștia erau oameni liberi, asimilați cu străinii rezidenți, însă nu erau cetățeni. În contrast cu emanciparea sclavilor în Antichitate, unde de regulă sclavul înceta să mai fie muncitor atunci cînd înceta să fie sclav și unde, prin urmare, sclavia rămînea condiția socială a muncii indiferent cît de mulți sclavi s-ar fi emancipat, emanciparea modernă a muncii a urmărit să înalțe însăși activitatea muncii, ceea ce s-a realizat cu mult înainte ca muncitorului ca persoană să i se acorde drepturi civile și personale.

Totuși, unul din efectele secundare pline de consecințe ale emancipării efective a muncitorilor a fost acela că un segment în întregime nou al populației a fost admis, mai mult sau mai puțin pe neașteptate, în domeniul public, adică *s-a înfățișat* în public[54], și asta fără să i se permită totodată intrarea în societate, fără să joace niciun rol de conducere în activitățile economice extrem de importante ale acestei societăți și, în consecință, fără să fie absorbit de domeniul social și, așa zicînd, îndepărtat din public. Rolul decisiv al înfățișării ca atare, al efortului individului de a se distinge și de a atrage atenția asupra sa în domeniul treburilor omenești, nu s-a văzut poate

54. O anecdotă din Roma imperială, relatată de Seneca, ne poate arăta cît de primejdioasă era considerată a fi simpla apariție în public. În vremea aceea, Senatului i se făcuse propunerea de a impune sclavilor o ținută publică prin care să poată fi imediat deosebiți de cetățenii liberi. Propunerea a fost respinsă pe motivul că este prea periculoasă, deoarece sclavii ar fi putut atunci să se recunoască unii pe alții și să își dea seama de puterea lor potențială. Exegeții moderni au tins firește să conchidă din acest incident că numărul de sclavi trebuie să fi fost foarte mare în epoca respectivă și totuși concluzia lor s-a dovedit complet falsă. Ceea ce instinctul politic solid al romanilor aprecia ca periculos era apariția ca atare, cu totul independent de numărul oamenilor implicați (vezi Westermann, *op. cit.*, p. 1000).

nicăieri mai bine ca în faptul că muncitorii, atunci cînd au pătruns pe scena istoriei, au simțit că trebuie să adopte un costum care să le fie propriu, acel *sans-culotte,* din care și-au tras pînă și numele în timpul Revoluției Franceze.[55] Prin acest costum, ei au cîștigat o distincție proprie, iar distincția a fost îndreptată împotriva tuturor celorlalți.

Înflăcărarea autentică a mișcării muncitorești din fazele sale de început – care se află încă la început în toate țările unde capitalismul nu și-a atins dezvoltarea deplină, în Europa Răsăriteană, de exemplu, dar și în Italia sau Spania, și chiar în Franța – a izvorît din lupta ei împotriva societății luate ca întreg. Potențialul uriaș de putere pe care aceste mișcări l-au cîștigat într-un timp relativ scurt și adesea în circumstanțe extrem de neprielnice a venit din faptul că, în pofida tuturor discuțiilor și teoriilor, ele constituiau pe scena politică singurul grup care nu numai că și-a apărat interesele economice, ci a și purtat o bătălie politică în toată puterea cuvîntului. Altfel spus, atunci cînd și-a făcut apariția pe scena publică, mișcarea muncitorească era singura organizație în care oamenii acționau și vorbeau *qua* oameni – și nu *qua* membri ai societății.

Pentru acest rol politic și revoluționar al mișcării muncitorești, care după toate probabilitățile se apropie de sfîrșit, a fost hotărîtor faptul că activitatea economică a membrilor ei a avut o valoare secundară și că forța ei de atracție nu s-a mărginit niciodată la rîndurile clasei muncitoare. Dacă, pentru o vreme, părea aproape că mișcarea va reuși să întemeieze, cel puțin în rîndurile sale, un spațiu public nou, cu noi criterii politice, la originea acestor încercări nu a stat munca – nici activitatea propriu-zisă a muncii, nici revolta, mereu utopică, împotriva necesităților vieții –, ci acele nedreptăți și ipocrizii care au dispărut odată cu transformarea societății de clase într-o societate de masă și odată cu înlocuirea plății zilnice sau săptămînale cu un salariu anual garantat.

Astăzi, lucrătorii nu se mai află în afara societății; ei sînt membri ai societății și sînt niște angajați ca toată lumea. Însemnătatea politică a mișcării muncitorești este în prezent aceeași ca a oricărui alt grup de presiune; a trecut timpul cînd, așa cum s-a întîmplat aproape vreme de un veac, ea putea

---

55. A. Soboul ("Problèmes de travail en l'an II", *Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. LII, nr. 1 (ianuarie–martie, 1955)) descrie foarte bine cum și-au făcut muncitorii pentru prima oară apariția pe scena istoriei: "Les travailleurs ne sont pas désignés par leur fonction sociale, mais simplement par leur costume. Les ouvriers adoptèrent le pantalon boutonné à la veste, et ce costume devint une caractéristique du peuple: des sans-culottes... «en parlant des *sans-culottes,* déclare Pétion à la Convention, le 10 avril 1793, on n'entend pas tous les citoyens, les nobles et les aristocrates exceptés, mais on entend des hommes qui n'ont pas, pour les distinguer de ceux qui ont»" [Muncitorii nu se disting prin rolul lor social, ci pur și simplu prin costumul lor. Lucrătorii au adoptat pantalonul lung cu nasturi și haină, iar acest costum a devenit o caracteristică a poporului: cei fără pantaloni pînă la genunchi *(sans-culottes)* ... "cînd vorbim de cei fără pantaloni pînă la genunchi *(sans-culottes),* declară Pétion în cadrul Convenției, la 10 aprilie 1793, nu avem în vedere toți cetățenii, cu excepția nobililor și a aristocraților, ci înțelegem oamenii care nu au [pantaloni pînă la genunchi], spre a-i distinge de cei ce au"].

reprezenta poporul în întregul lui – dacă prin *le peuple* înțelegem corpul politic efectiv, distinct ca atare atît de populație cît și de societate.[56] (În Revoluția Maghiară, muncitorii nu s-au distins cîtuși de puțin de restul poporului; ceea ce din 1848 pînă în 1918 constituise practic un monopol al clasei muncitoare – noțiunea de sistem parlamentar bazat pe consilii în loc de partide – devenise acum revendicarea unanimă a întregului popor.) Mișcarea muncitorească, echivocă de la început în conținutul și în țelurile sale, și-a pierdut reprezentativitatea și, prin urmare, rolul politic pretutindeni unde clasa muncitoare a devenit parte integrantă a societății, fie ca putere economică și socială particulară, cum s-a întîmplat în cele mai dezvoltate economii ale lumii occidentale, fie "reușind" să transforme întreaga populație într-o societate de muncitori, ca în Rusia și așa cum se poate întîmpla și în altă parte, chiar și în condiții netotalitare. În împrejurări în care pînă și piața de schimb este abolită, disoluția domeniului public, atît de vizibilă de-a lungul epocii moderne, își poate foarte bine găsi încheierea.

31

Înlocuirea tradițională a acțiunii cu fabricarea

Epoca modernă, preocupată la început de produse tangibile și de cîștiguri palpabile, obsedată mai tîrziu de funcționare lină și de sociabilitate, nu a fost prima care să denunțe inutilitatea, zădărnicia acțiunii și a vorbirii în particular, iar a politicii în general.[57] Exasperarea provocată de întreita frustrare pe care o stîrnește acțiunea – neprevăzutul rezultatelor ei, ireversibilitatea procesului și anonimatul autorilor ei – este aproape la fel de veche ca istoria consemnată. Oamenii acțiunii și, nu într-o mai mică măsură, oamenii gîndirii au fost mereu ispitiți să găsească un înlocuitor al acțiunii, în speranța că domeniul treburilor omenești va putea scăpa de hazardul și de iresponsabilitatea morală inerente unei pluralități de agenți. Uniformitatea extraordinară a soluțiilor propuse de-a lungul istoriei noastre consemnate dovedește simplitatea elementară a problemei. În general, ele sînt întotdeauna în căutarea unui adăpost în fața calamităților acțiunii, descoperindu-l într-o activitate în care un singur om, izolat de toți ceilalți, rămîne stăpînul faptelor sale de la început pînă la sfîrșit. Această încercare de a înlocui acțiunea cu fabricarea e vizibilă în toată mulțimea de argumente aduse împotriva

56. La început, termenul *le peuple,* care s-a încetățenit la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, îi desemna pur și simplu pe cei care nu aveau nicio proprietate. După cum am amintit mai devreme, o asemenea clasă de oameni complet dezmoșteniți a fost necunoscută înainte de epoca modernă.

57. În această privință, autorul clasic rămîne tot Adam Smith, pentru care singurul rol legitim al guvernării îl constituie "apărarea celor bogați împotriva celor săraci, sau a celor care au o anumită proprietate împotriva celor care nu au niciuna" (*op. cit.,* II, 198 și urm.; pentru citatul dat, vezi II, 203).

"democrației", care, cu cît sînt mai logic și mai bine întemeiate, se vor transforma în argumente împotriva a ceea ce este esențial în politică.

Toate calamitățile acțiunii decurg din condiția umană a pluralității, condiție *sine qua non* pentru acel spațiu al înfățișării care este domeniul public. Încercarea de a înlătura această pluralitate echivalează, așadar, întotdeauna cu abolirea ca atare a domeniului public. Cea mai simplă formă de a evita pericolele pluralității este mon-arhia sau domnia-unui-singur-om, în numeroasele sale variante, de la tirania fățișă a unuia împotriva tuturor la despotismul binevoitor și la acele forme de democrație în care cei mulți formează un corp colectiv, astfel încît poporul înseamnă "cei mulți într-unul singur" și se constituie el însuși în "monarh".[58] Soluția platoniciană a filosofului-rege, a cărui "înțelepciune" rezolvă dilemele acțiunii, ca și cînd ar fi vorba de probleme rezolvabile prin cunoaștere, nu este decît una – și în niciun caz cea mai puțin tiranică – dintre variantele domniei-unui-singur-om. Neajunsul acestor forme de guvernare nu este acela că ar fi crude, căci adesea nu este cazul, ci mai curînd că funcționează prea bine. Tiranii, dacă își cunosc meseria, pot foarte bine să fie "binevoitori și blînzi în toate privințele", precum Peisistratos, a cărui domnie a fost comparată chiar și în Antichitate cu "Vîrsta de Aur a lui Cronos"[59]; măsurile lor pot părea foarte puțin "tiranice" și cît se poate de benefice unor urechi moderne, mai cu seamă atunci cînd auzim că singura încercare – chiar dacă nereușită – de a aboli sclavia în Antichitate i-a aparținut lui Periandros, tiranul Corintului.[60] Însă tiranii le au toate în comun alungarea cetățenilor din domeniul public, cărora li se cere să se ocupe de problemele lor private, în timp ce numai "conducătorul trebuie să se îngrijească de treburile publice"[61]. Ceea ce însemna, fără îndoială, încurajarea activității și a productivității private, însă cetățenii nu puteau vedea într-o asemenea politică nimic altceva decît încercarea menită

58. Aceasta e interpretarea aristoteliciană a tiraniei sub formă de democrație (*Politica,* 1292 a 16 și urm.). Regalitatea nu se numără totuși printre formele de guvernare tiranică, nici nu se poate defini ca domnie a unui singur om sau monarhie. Cu toate că termenii "tiranie" și "monarhie" pot fi folosiți unul în locul altuia, cuvintele "tiran" și *basileus* ("rege") sînt folosite în antiteză (vezi, de exemplu, Aristotel, *Etica Nicomahică,* 1160 b 3; Platon, *Republica,* 576 d). În general, domnia unui singur om nu este lăudată în Antichitate decît în chestiunile domestice sau în război, iar celebrul vers din *Iliada: ouk agathon polykoiranie; heis koiranos estô, heis basileus* – "domnia multora nu e bună; unul trebuie stăpîn să fie, unul să fie rege" (II, 204) – este citat de obicei într-un context militar sau "economic". (Aristotel, care în *Metafizica* (1076 a 3 și urm.) folosește cuvintele lui Homer într-un sens metaforic pentru viața comunității politice *(politeuesthai),* este o excepție. În *Politica,* 1292 a 13, unde citează din nou versul homeric, el ia poziție împotriva celor mulți care nu au putere "ca indivizi, ci în mod colectiv", și afirmă că o asemenea putere nu este decît o formă mascată de domnie a unui singur om sau de tiranie.) Invers, domnia celor mulți, numită mai tîrziu *polyarchia,* este amintită cu dispreț pentru a desemna dezordinea în conducerea războiului (vezi, de exemplu, Tucidide, VI, 72, cf. Xenofon, *Anabasis,* VI, 1, 18).

59. Aristotel, *Constituția ateniană,* XVI, 2, 7.

60. Vezi Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), I, 258.

61. E ceea ce ne transmite Aristotel (*Constituția ateniană,* XV, 5) cu privire la Peisistratos.

să îi lipsească de timpul necesar pentru participarea la treburile comune. Avantajele imediat vizibile ale tiraniei, avantajele stabilității, ale securității și ale productivității, sînt cele de care individul trebuie să se ferească, fie și numai pentru că ele netezesc calea către o inevitabilă pierdere a puterii, chiar dacă dezastrul propriu-zis se va petrece într-un viitor relativ îndepărtat.

Încercarea de a scăpa de fragilitatea treburilor omenești prin refugierea în singurătatea calmului și a ordinii pare de fapt atît de recomandabilă, încît cea mai mare parte a filosofiei politice de la Platon încoace ar putea fi lesne interpretată ca o serie de încercări de a descoperi temeiurile teoretice și mijloacele practice pentru a evada cu totul din politică. Trăsătura distinctă a tuturor acestor forme de evadare o reprezintă conceptul de guvernare, adică ideea după care oamenii pot trăi legal și politic laolaltă doar atunci cînd unii au dreptul să comande, iar ceilalți sînt siliți să se supună. Ideea întîlnită adesea deja la Platon și la Aristotel, după care toate comunitățile politice se compun din conducători și din conduși (presupoziție pe care se întemeiază, la rîndul lor, definițiile obișnuite ale formelor de guvernare – domnia unuia singur sau monarhia, domnia celor puțini sau oligarhia, domnia celor mulți sau democrația), provine mai curînd din suspiciunea față de acțiune decît din dispreţul față de oameni și a apărut mai curînd din dorința sinceră de a găsi un înlocuitor al acțiunii decît din vreo iresponsabilă ori tiranică voință de putere.

Din punct de vedere teoretic, versiunea cea mai scurtă și mai fundamentală de refuz al acțiunii în favoarea guvernării se întîlnește în *Omul politic,* unde Platon desparte printr-o prăpastie cele două moduri ale acțiunii, *archein* și *prattein* ("a începe" și "a duce la bun sfîrșit"), care, în înțeles grecesc, erau legate între ele. Problema, așa cum a văzut-o Platon, era de a se asigura că inițiatorul va rămîne stăpînul absolut al lucrului început, fără a avea nevoie de sprijinul altora pentru a-l duce la capăt. În domeniul acțiunii, această stăpînire izolată se poate obține doar dacă prezența celorlalți, care să se alăture inițiativei de bună voie, cu propriile motive și țeluri, nu mai este necesară, ei fiind folosiți la executarea ordinelor, și dacă, pe de altă parte, autorul inițiativei nu se lasă angajat el însuși în acțiune. A începe *(archein)* și a îndeplini *(prattein)* pot deveni astfel două activități cu totul diferite, iar inițiatorul devine un conducător (un *archôn* în îndoitul sens al cuvîntului), care "nu trebuie defel să îndeplinească *(prattein),* ci să domnească *(archein)* peste cei ce sînt în stare să execute". În asemenea condiții, esența politicii constă în "a ști cum să începi și cum să conduci în chestiunile cele mai importante ținînd cont de oportunitate și de lipsa de oportunitate"; acțiunea ca atare este cu desăvîrșire eliminată și ajunge să desemneze simpla "executare a ordinelor".[62] Platon a fost primul care, în locul vechii structuri a acțiunii, împărțite între începere și realizare, a introdus distincția între cei care știu și nu acționează și cei care acționează și nu știu, astfel că a ști ce e de făcut și a face ce e de făcut au devenit două lucruri cu totul diferite.

62. *Omul politic,* 305.

Avînd în vedere că Platon însuşi a identificat imediat linia despărţitoare dintre gîndire şi acţiune cu prăpastia ce separă conducătorii de cei pe care îi conduc, e limpede că experienţele pe care se întemeiază împărţirea platoniciană sînt cele ale locuinţei domestice, unde nu s-ar face niciodată nimic dacă stăpînul nu ar şti ce este de făcut şi nu ar da ordine sclavilor care le execută fără să ştie. Aici, într-adevăr, cel ce ştie nu trebuie să facă, iar cel ce face nu are nevoie nici de gîndire, nici de cunoaştere. Platon îşi dădea încă foarte bine seama că propunea o transformare revoluţionară a *polis*-ului atunci cînd aplica administrării sale preceptele acceptate în mod obişnuit pentru o casă bine rînduită.[63] (Poziţia lui Platon este adesea interpretată, în chip eronat, ca dorinţă de suprimare a familiei şi a locuinţei domestice; el dorea, dimpotrivă, să extindă tipul de viaţă domestic pînă ce o singură familie avea să îi cuprindă pe toţi cetăţenii. Altfel spus, Platon dorea să elimine caracterul privat din comunitatea domestică; iată de ce a recomandat el desfiinţarea proprietăţii private şi a căsătoriei individuale).[64] În înţeles grecesc, relaţia dintre cei ce conduc şi cei ce sînt conduşi, dintre poruncă şi supunere era prin definiţie identică cu relaţia dintre stăpîn şi sclav şi excludea de aceea orice posibilitate de acţiune. Aşadar, afirmaţia lui Platon, după care regulile de conduită din domeniul public trebuie derivate din relaţia stăpîn-sclav existentă într-o casă bine ordonată, însemna de fapt că acţiunea nu trebuie să joace niciun rol în treburile omeneşti.

Este limpede că schema lui Platon oferă şanse cu mult mai mari de a instaura o ordine durabilă în treburile omeneşti decît eforturile tiranului de a elimina din domeniul public pe toată lumea în afară de el. Deşi vor păstra, fiecare în parte, o anumită participare la rezolvarea treburilor publice, cetăţenii vor "acţiona" într-adevăr asemeni unui singur om, lipsiţi chiar şi de posibilitatea dezbinării interne, nemaivorbind de cea a luptei partinice: datorită conducerii, "cei mulţi devin una în toate privinţele", mai puţin în privinţa înfăţişării corporale.[65] Istoriceşte vorbind, conceptul de conducere, cu toate că îşi are originea în domeniul familial şi domestic, a jucat un rol hotărîtor în organizarea treburilor publice, iar pentru noi el rămîne în permanenţă asociat politicii. Ceea ce nu trebuie să ne facă să neglijăm faptul că pentru Platon el reprezenta o categorie cu mult mai generală. Platon vedea în el principalul instrument de ordonare şi de judecare sub toate aspectele a treburilor omeneşti. Ceea ce reiese deja cu limpezime din stăruinţa cu care susţinea că oraşul-stat trebuie considerat ca un "om la dimensiuni sporite" şi din ordinea

63. Aserţiunea fundamentală a *Omului politic* este aceea că între modul de organizare al unei locuinţe domestice de mari dimensiuni şi cel al *polis*-ului nu există nicio deosebire (vezi 259), astfel că aceeaşi ştiinţă va trata şi despre chestiunile politice şi despre cele "economice" sau domestice.

64. După cum se vede limpede mai ales din acele pasaje din cartea a V-a a *Republicii*, în care Platon descrie modul cum teama ca nu cumva cineva să îşi atace propriul fiu, frate sau părinte va încuraja pacea generală în republica sa utopică. Din cauza comunităţii femeilor, nimeni nu va şti cine îi sînt rudele de sînge (vezi în special 463 c şi 465 b).

65. *Republica,* 443 e.

psihologică pe care a construit-o urmînd de fapt ordinea publică a cetății sale utopice, dar se vede încă și mai bine din consecvența grandioasă cu care a introdus principiul dominației în relația omului cu sine însuși. Criteriul suprem de calificare pentru postura de conducător este, la Platon și în tradiția aristocratică a Occidentului, capacitatea individului de a se conduce pe sine. Întocmai cum filosoful-rege comandă cetatea, tot astfel *sufletul* comandă corpul, iar rațiunea comandă pasiunile. La Platon însuși, legitimitatea acestei tiranii în tot ceea ce se referă la om, la conduita lui față de sine și în egală măsură față de alții, este încă ferm înrădăcinată în semnificația echivocă a cuvîntului *archein,* care înseamnă deopotrivă a începe și a conduce; pentru Platon, după cum se afirmă explicit la sfîrșitul *Legilor,* faptul hotărîtor este că numai începutul *(archê)* e îndreptățit să conducă *(archein)*. În tradiția gîndirii platoniciene, această identitate inițială, predeterminată lingvistic, între a conduce și a începe a avut drept urmare faptul că orice început era înțeles ca legitimare a conducerii, pînă cînd, în cele din urmă, elementul de inițiativă a dispărut cu totul din conceptul de conducere. Odată cu el, înțelegerea cea mai elementară și cea mai autentică a libertății umane a dispărut din filosofia politică.

Separarea platoniciană între a cunoaște și a face a rămas la baza tuturor teoriilor despre dominație care nu sînt simple justificări ale unei ireductibile și iresponsabile voințe de putere. Prin forța pură a conceptualizării și a clarificării filosofice, identitatea platoniciană dintre cunoaștere, comandă și conducere, ca și cea dintre acțiune, supunere și executare, a anulat toate experiențele și structurile anterioare existente în domeniul politic, devenind referința întregii tradiții a gîndirii politice, chiar și după ce rădăcinile experienței din care Platon și-a extras conceptele fuseseră demult uitate. Pe lîngă amestecul unic de profunzime și de frumusețe, a cărui forță era menită să poarte gîndirea platoniciană de-a lungul secolelor, motivul longevității acestei părți mai precise a operei filosofului este acela că Platon a consolidat înlocuirea acțiunii cu conducerea cu ajutorul unei interpretări încă și mai convingătoare, exprimată în termeni de producere și de fabricare. E fără îndoială adevărat – iar Platon, care împrumutase cuvîntul cheie al *filosofiei* sale, termenul "Idee", din experiențele specifice domeniului fabricării, trebuie să fi fost primul care să fi observat – că împărțirea între a cunoaște și a face, atît de străină domeniului acțiunii, a cărei semnificație și a cărei legitimitate sînt anihilate în clipa în care gîndirea și acțiunea se separă, constituie experiența de fiecare zi din domeniul fabricării, ale cărei procese se împart în mod evident în două părți: mai întîi sesizarea imaginii sau a formei *(eidos)* viitorului produs, iar mai apoi organizarea mijloacelor și începerea execuției.

Dorința de a înlocui acțiunea cu producerea pentru a conferi astfel domeniului treburilor omenești trăinicia proprie lucrării și fabricării, devine cît se poate de clară acolo unde ea atinge miezul însuși al filosofiei platoniciene, în doctrina Ideilor. Cînd nu se ocupă de filosofia politică (precum în *Banchetul* sau în alte locuri), Platon descrie Ideile drept ceva "cît se poate de strălucitor" *(ekphanestaton)* și deci ca variante ale frumosului. Numai în

Republica, Ideile sînt transformate în criterii, în etaloane de măsură și în reguli de conduită, care sînt toate variante sau derivate ale Ideii de "bine" în sensul grecesc al cuvîntului, însemnînd, cu alte cuvinte, "ceea ce e bun pentru", caracterul potrivit.[66] Această transformare era necesară pentru folosirea doctrinei Ideilor în politică – și tot într-un scop în primul rînd politic, cel de a elimina caracterul fragil din treburile omenești, a socotit Platon că trebuie să proclame binele, iar nu frumosul drept Idee supremă. Însă Ideea de bine nu este Ideea supremă a filosofului, care dorește să contemple adevărata esență a Ființei și care părăsește de aceea peștera întunecată a treburilor omenești pentru cerul luminos al Ideilor; chiar și în *Republica,* filosoful este încă definit ca iubitor al frumuseții, nu al bunătății. Binele este Ideea cea mai înaltă a filosofului-*rege,* care dorește să fie conducătorul treburilor omenești, deoarece se vede nevoit să își petreacă viața printre oameni și nu poate rămîne pentru totdeauna sub cerul Ideilor. Abia cînd se întoarce în peștera întunecată a treburilor omenești, spre a trăi din nou alături de semenii săi, filosoful are nevoie, pentru a călăuzi, de Idei ca de niște criterii și reguli cu ajutorul cărora să măsoare și sub care să subsumeze mulțimea variată a faptelor și a cuvintelor omenești cu aceeași certitudine absolută, "obiectivă", cu care meșteșugarul se poate călăuzi în fabricarea – iar nespecialistul în judecarea – paturilor individuale folosindu-se și unul, și celălalt de modelul neclintit, omniprezent al "Ideii" de pat în general.[67]

Din punct de vedere tehnic, cel mai mare avantaj al acestei transformări și utilizări a doctrinei Ideilor în domeniul politic stă în eliminarea elementului personal din noțiunea platoniciană de guvernare ideală. Platon știa foarte bine că analogiile sale favorite împrumutate din viața domestică, precum relația stăpîn-sclav sau păstor-turmă, ar cere de la conducătorul oamenilor o calitate aproape divină, care să îl deosebească de supușii săi tot atît de clar pe cît se deosebesc sclavii de stăpîn sau oile de păstor.[68] Dimpotrivă,

66. Cuvîntul *ekphanestaton* se întîlnește în *Phaidros* (250) ca principală calitate a frumosului. În *Republica* (518), o calitate asemănătoare îi este atribuită Ideii de bine, numită *phanotaton*. Ambele cuvinte derivă din *phainestai* ("a apărea" și "a străluci") și în ambele cazuri este folosit superlativul. Firește, aparița strălucitoare este o calitate care i se potrivește într-o mai mare măsură frumosului decît binelui.

67. Werner Jaeger (*Paideia* (1945), II, n. 416) afirmă: "Ideea că există o artă supremă a măsurării și că, pentru filosof, cunoașterea valorii *(phronêsis)* înseamnă capacitatea de a măsura străbate, pînă la sfîrșit, întreaga operă a lui Platon"; ceea ce este adevărat doar pentru filosofia politică a lui Platon, unde Ideea de bine înlocuiește Ideea de frumos. Mitul peșterii, așa cum e povestit în *Republica,* formează chiar miezul filosofiei politice a lui Platon, iar doctrina Ideilor prezentată acolo trebuie înțeleasă ca aplicîndu-se la politică; ea nu reprezintă elaborarea originară, pur filosofică, pe care nu o putem lua aici în discuție. Atunci cînd definește "cunoașterea valorilor de către filosof" drept *phronêsis,* Jaeger semnalează de fapt natura politică și nefilosofică a acestei cunoașteri; căci tocmai cuvîntul *phronêsis* definește la Platon și la Aristotel mai curînd clarviziunea omului politic decît viziunea filosofului.

68. În *Omul politic,* unde urmărește îndeosebi acest raționament, Platon conchide ironic: căutînd pe cineva care să fie tot atît de pregătit să conducă oamenii, pe cît este de pregătit păstorul să conducă turma, am găsit "un zeu în locul unui muritor" (275).

conceperea spațiului public după imaginea obiectului fabricat nu cerea decît obișnuita măiestrie, o experiență în arta politicii la fel ca în toate celelalte arte, în care factorul constrîngător nu este persoana artistului ori a meșteșugarului, ci obiectul impersonal al artei sau al meșteșugului acestuia. În *Republica,* filosoful-rege aplică Ideile așa cum meșteșugarul își aplică regulile și criteriile; el își "produce" Cetatea așa cum sculptorul produce o statuie[69]; iar în ultima lucrare platoniciană aceleași Idei devin chiar legi care nu trebuie decît executate.[70]

În acest context, apariția unui sistem politic utopic, pe care cineva care stăpînește tehnicile treburilor omenești l-ar putea construi în conformitate cu un model, devine ceva aproape de la sine înțeles; Platon, primul care a conceput un plan de fabricare a corpurilor politice, a rămas sursa de inspirație a tuturor utopiilor ulterioare. Și, cu toate că niciuna din aceste utopii nu a ajuns vreodată să joace un rol notabil în istorie – căci, în cele cîteva cazuri în care s-au realizat, sistemele utopice au cedat rapid sub greutatea realității, nu atît de mult a realității circumstanțelor externe, cît a realității raporturilor umane concrete pe care nu le-au putut controla –, ele s-au numărat printre cele mai eficiente mijloace de conservare și de dezvoltare a unei tradiții a gîndirii politice în care, în mod conștient sau inconștient, conceptul de acțiune a fost interpretat în termeni de producere și de fabricare.

Există totuși un lucru demn de atenție în evoluția acestei tradiții. Este adevărat că violența, fără de care nicio fabricare nu ar fi putut avea loc vreodată, a jucat întotdeauna un rol important în gîndirea politică și în sistemele politice întemeiate pe o interpretare a acțiunii în termeni de fabricare; însă, pînă în epoca modernă, elementul acesta de violență a rămas strict instrumental, un mijloc ce avea nevoie de un scop care să îl îndreptățească și să îl limiteze, astfel că glorificarea violenței ca atare lipsește cu desăvîrșire din tradiția gîndirii politice anterioare epocii moderne. În linii mari, o asemenea glorificare era imposibilă cîtă vreme contemplația și rațiunea erau socotite drept cele mai înalte facultăți ale omului, deoarece, în această ipoteză, toate componentele unei *vita activa,* fabricarea nu mai puțin decît acțiunea, nemaivorbind de muncă, rămîneau ele însele secundare și instrumentale. În domeniul mai restrîns al teoriei politice, rezultatul a fost că noțiunea de guvernare și chestiunile conexe ale legitimității și ale justei autorități au jucat un rol cu mult mai hotărîtor decît înțelegerea și interpretările acțiunii înseși. Abia convingerea epocii moderne că omul poate cunoaște doar ceea

69. *Republica,* 420.

70. Ar putea fi interesant de observat următoarea evoluție în teoria politică a lui Platon: în *Republica,* împărțirea între conducători și conduși se inspiră din relația dintre expert și nespecialist; în *Omul politic,* Platon se orientează după relația dintre a cunoaște și a face; iar în *Legile,* tot ce îi mai rămîne omului politic de făcut sau tot ce e necesar pentru funcționarea domeniului public este executarea unor legi neschimbătoare. În această evoluție, cel mai mult ne frapează restrîngerea progresivă a facultăților cerute pentru deprinderea politicii.

ce fabrică, că facultățile sale așa-zis superioare depind de fabricare și că, prin urmare, el este în primul rînd *homo faber,* iar nu *animal rationale,* a repus în lumină violența inerentă de multă vreme tuturor interpretărilor domeniului treburilor omenești ca sferă a fabricării. Faptul acesta a fost cu deosebire izbitor în seria de revoluții, caracteristice epocii moderne, care – cu excepția Revoluției Americane – au scos cu toate la lumină aceeași combinație de vechi entuziasm roman pentru întemeierea unui nou corp politic și glorificare a violenței ca unic mijloc de a-l "produce". Dictonul lui Marx, potrivit căruia "violența este moașa oricărei societăți vechi, ce poartă în pîntece o societate nouă", adică a oricărei schimbări în istorie și în politică[71], nu face decît să rezume convingerea întregii epoci moderne și să extragă consecințele din credința sa cea mai adîncă, după care istoria este "produsă" de oameni așa cum natura este "produsă" de Dumnezeu.

Cît de persistentă și de reușită a fost transformarea acțiunii într-un mod al fabricării o dovedește lesne întreaga terminologie a teoriei și a gîndirii politice; de fapt, a devenit aproape cu neputință să discutăm despre aceste chestiuni fără a recurge la categoriile de mijloc și de scop și fără a gîndi în termeni de instrumentalitate. Poate chiar mai convingătoare este unanimitatea cu care unele proverbe populare din toate limbile moderne ne învață că "cine vrea un scop, trebuie să vrea și mijloacele" și că "nu poți face omletă fără să spargi ouăle". Sîntem pesemne prima generație care a devenit pe deplin conștientă de consecințele criminale inerente unui mod de a gîndi care constrînge individul să admită că toate mijloacele, cu condiția să fie eficiente, sînt permise și îndreptățite să urmărească ceva definit ca scop. Totuși, ca să evităm aceste cărări bătătorite ale gîndirii, nu ajunge să adăugăm cîteva amendamente, spunînd, de exemplu, că nu toate mijloacele sînt permise sau că, în anumite circumstanțe, mijloacele pot fi mai importante decît scopurile; asemenea amendamente fie acceptă ca pe ceva de la sine înțeles un sistem moral care, așa cum îndemnurile însele o demonstrează, cu greu poate fi acceptat ca atare, fie sînt zădărnicite chiar de limbajul și de analogiile pe care le folosesc. Căci a vorbi despre scopuri care nu justifică toate mijloacele înseamnă a vorbi în paradoxuri, definiția unui scop fiind tocmai justificarea mijloacelor; iar paradoxurile trădează întotdeauna dileme, pe care nu le rezolvă și, prin urmare, nu sînt niciodată convingătoare. Cîtă vreme credem că în domeniul politic avem de-a face cu scopuri și cu mijloace, nu vom fi în stare să împiedicăm pe nimeni să folosească toate mijloacele pentru a-și urmări scopurile declarate.

Înlocuirea acțiunii cu fabricarea, însoțită în paralel de decăderea politicii la statutul de mijloc prin care se atinge un scop așa-zis "mai înalt" – în Antichitate protejarea în general a oamenilor buni împotriva celor răi și, în

71. Citatul este din *Capital* (ed. Modern Library), p. 824. Alte pasaje din Marx arată că remarca lui nu se restrînge la manifestarea forțelor sociale sau economice. De exemplu: "Este binecunoscut faptul că, în istoria reală, cuceririle, aservirea, jaful, crima, pe scurt violența joacă rolul cel mai important" (*ibid.,* 785).

particular, siguranța filosofului[72], în Evul Mediu mîntuirea sufletelor, în epoca modernă productivitatea și progresul societății – e la fel de veche ca tradiția filosofiei politice. Este adevărat că numai epoca modernă a definit omul în primul rînd ca *homo faber,* creator de unelte și producător de obiecte, și că numai ea, prin urmare, a putut depăși disprețul și suspiciunea, adînc înrădăcinate, cu care tradiția a privit întreaga sferă a fabricării. Totuși, aceeași tradiție, în măsura în care se întorsese și ea împotriva acțiunii – mai puțin fățiș, fără îndoială, însă nu mai puțin eficient – fusese silită să interpreteze acțiunea în termeni de fabricare, și astfel, în ciuda disprețului și a suspiciunii sale, a introdus în filosofia politică anumite tendințe și modele de gîndire în care epoca modernă putea găsi un sprijin. În această privință, epoca modernă nu a răsturnat tradiția, ci mai curînd a eliberat-o de "prejudecățile" care o împiedicaseră să declare deschis că lucrarea meșteșugarului trebuie plasată pe o poziție mai înaltă decît opiniile și faptele "nefolositoare" care alcătuiesc domeniul treburilor omenești. Important este că Platon și, într-o mai mică măsură, Aristotel, care nu îi socoteau pe meșteșugari vrednici nici chiar de drepturi cetățenești depline, au fost primii care au propus tratarea chestiunilor politice și conducerea corpurilor politice în maniera fabricării. Această aparentă contradicție arată limpede adîncimea dilemelor autentice ce decurg cu necesitate din facultatea umană a acțiunii și forța ispitei de a-i elimina riscurile și pericolele introducînd în rețeaua relațiilor umane categoriile, cu mult mai sigure și mai solide, proprii activităților prin care noi înfruntăm natura și construim lumea artificialului uman.

32
Acțiunea ca proces

Instrumentalizarea acțiunii și decăderea politicii la statutul de mijloc pus în slujba a altceva nu au reușit firește niciodată să elimine cu adevărat acțiunea, să o împiedice să fie una din experiențele umane fundamentale ori să distrugă cu desăvîrșire domeniul treburilor omenești. Am văzut mai devreme că, în lumea noastră, aparenta eliminare a muncii, ca efort dureros de care este legată orice viață umană, a avut înainte de toate drept consecință faptul că lucrul se realizează acum în maniera muncii și că produsele lucrului, obiectele de întrebuințare, sînt consumate ca și cum ar fi simple bunuri de consum. În chip asemănător, încercarea de a elimina acțiunea din pricina nesiguranței ei și de a salva treburile omenești de fragilitatea lor, tratîndu-le ca și cînd ar fi sau ar putea deveni produsele planificate ale fabricării

72. A se compara afirmația lui Platon, după care dorința filosofului de a deveni conducătorul oamenilor nu poate izvorî decît din teama de a fi condus de cei răi (*Republica,* 347), cu afirmația lui Augustin, după care rolul guvernării este acela de a le permite "celor buni" să trăiască mai liniștit printre "cei răi" (*Epistole,* 153, 6).

omenești, a dus în primul rînd la orientarea capacității omenești de acțiune, de inițiere a unor procese noi și spontane care, în lipsa oamenilor, nu s-ar petrece niciodată, către o atitudine față de natură care, pînă în ultima fază a epocii moderne, a însemnat explorarea legilor naturale și fabricarea de obiecte folosind materiale naturale. În ce măsură am început să acționăm în natură, în sensul literal al termenului, se vede poate cel mai bine din remarca întîmplătoare făcută de curînd de un om de știință, care sugera cît se poate de serios că "cercetarea fundamentală are loc atunci cînd eu fac ceva ce nu știu că fac"[73].

Acest lucru a început destul de inofensiv odată cu experimentele în care oamenii nu s-au mai mulțumit să observe, să înregistreze și să contemple ceea ce natura era dispusă să ofere prin propria apariție, ci au început să prescrie condiții și să provoace procese naturale. Transformîndu-se apoi într-o abilitate mereu crescîndă de a descătușa procese elementare, care, fără amestecul oamenilor, ar fi rămas în stare latentă și poate nu ar fi avut loc niciodată, faptul acesta a dus, în cele din urmă, la o adevărată artă de a "fabrica" natură, adică de a crea procese "naturale" care, în lipsa oamenilor, nu ar exista defel și pe care natura terestră pare neputincioasă să le realizeze singură, cu toate că procese asemănătoare sau identice se pot întîlni cu ușurință în universul din jurul Pămîntului. Prin introducerea experimentului, în cadrul căruia am prescris proceselor naturale condiții concepute de om și prin intermediul căruia le-am forțat să intre în tipare făcute de om, am învățat în cele din urmă cum să "reproducem procesul care se desfășoară în Soare", adică să obținem din procesele naturale de pe pămînt acele energii care, în lipsa noastră, se desfășoară numai în univers.

Faptul însuși că științele naturii au devenit exclusiv științe ale procesului și, în ultima lor etapă, științe ale "proceselor fără întoarcere", procese potențial ireversibile, iremediabile, arată limpede că, oricare ar fi puterea cerebrală necesară pentru a le declanșa, adevărata capacitate umană care stă în spatele lor, singura care poate provoca o asemenea situație, nu este o facultate "teoretică", contemplația sau rațiunea, ci aptitudinea umană de a acționa – de a declanșa procese noi, fără precedent, al căror rezultat rămîne nesigur și imprevizibil, indiferent că procesele se desfășoară în domeniul uman sau în cel natural.

În această formă a acțiunii – extrem de importantă pentru epoca modernă, atît pentru enorma creștere a capacităților umane, cît și pentru concepția și conștiința, amîndouă fără precedent, privind istoria – sînt declanșate procese al căror rezultat este imprevizibil, astfel încît nesiguranța mai curînd decît fragilitatea devine trăsătura fundamentală a treburilor omenești. Această proprietate a acțiunii scăpase atenției Antichității, în general vorbind, și, ca să nu spunem mai mult, nu găsise defel o expresie potrivită în filosofia antică, căreia conceptul însuși de istorie, așa cum îl cunoaștem noi, îi era

73. Citat dintr-un interviu cu Wernervon Braun, publicat în *New York Times*, 16 decembrie 1957.

cu totul străin. Conceptul central al celor două științe cu totul noi ale epocii moderne, știința naturii și, în egală măsură, știința istoriei, este cel de proces, iar experiența umană propriu-zisă care îi stă la bază este acțiunea. Doar pentru că sîntem capabili să acționăm, să declanșăm propriile noastre procese, putem concepe atît natura, cît și istoria ca sisteme de procese. Este adevărat că această trăsătură a gîndirii moderne s-a făcut remarcată mai întîi în știința istoriei, care, începînd de la Vico, a fost în mod conștient prezentată ca o "știință nouă", în timp ce științele naturii au avut nevoie de cîteva secole pînă să fie obligate chiar de rezultatele realizărilor lor triumfale să schimbe un cadru conceptual perimat cu un vocabular care se aseamănă izbitor de mult cu cel folosit în științele istorice.

Oricum ar fi, fragilitatea apare drept trăsătura principală a treburilor omenești numai în anumite circumstanțe istorice. Grecii măsurau aceste circumstanțe prin constrast cu prezența permanentă sau cu reîntoarcerea veșnică a tuturor realităților naturale, iar grija lor de căpătîi era să se măsoare cu – și să devină demni de – o nemurire, care îi înconjoară pe oameni, însă pe care muritorii nu o posedă. Oamenilor care nu sînt stăpîniți de această grijă pentru nemurire, domeniul treburilor omenești le va scoate fără îndoială la iveală un aspect cu totul diferit, chiar întrucîtva contradictoriu, și anume o extraordinară flexibilitate, a cărei forță de persistență și de continuitate în timp este cu mult superioară durabilității stabile a lumii solide a obiectelor. Cu toate că oamenii au fost întotdeauna capabili să distrugă tot ceea ce era produs de mîinile omenești, iar astăzi au devenit capabili chiar de distrugerea potențială a ceea ce nu omul a făcut – Pămîntul și natura terestră –, ei nu au fost și nu vor fi nicicînd în stare să anuleze sau măcar să controleze într-o manieră sigură vreunul din procesele pe care le declanșează prin acțiune. Nici chiar uitarea și confuzia, care pot ascunde atît de bine originea și responsabilitatea fiecărei fapte în parte, nu sînt în măsură să anuleze o faptă ori să îi preîntîmpine consecințele. Iar această neputință de a anula ceea ce s-a făcut este însoțită de o neputință aproape egală de a prevedea urmările oricărei fapte sau chiar de a-i cunoaște temeinic motivele.[74]

Dacă forța procesului de producție se absoarbe și se consumă în întregime în produsul finit, forța procesului acțiunii nu se epuizează niciodată într-o singură faptă, ci, din contră, poate spori pe măsură ce consecințele sale se înmulțesc; ceea ce dăinuie în domeniul treburilor omenești sînt aceste procese, iar durabilitatea lor este tot atît de nelimitată, de independentă de perisabilitatea materialului și de mortalitatea oamenilor ca și durabilitatea umanității înseși. Motivul pentru care noi nu sîntem niciodată capabili să prezicem cu certitudine urmarea și sfîrșitul unei acțiuni e pur și simplu acela

74. "Man weiss die Herkunft nicht, man weiss die Folgen nicht... (der Wert der Handlung ist) unbekannt" [Nu știm originea, nu știm urmările... (valoarea acțiunii este) necunoscută], după cum s-a exprimat odată Nietzsche (*Wille zur Macht,* nr. 291), fără să își dea seama că nu făcea altceva decît să repete străvechea suspiciune a filosofului față de acțiune.

că acțiunea nu are sfîrșit. Procesul unei singure fapte poate literalmente dura de-a lungul timpului pînă ce umanitatea însăși se va fi sfîrșit.

Uriașa capacitate de a dura, superioară tuturor celorlalte produse făcute de om, pe care faptele o posedă, ar putea fi un prilej de mîndrie, dacă oamenii ar fi în stare să îi poarte povara, povara ireversibilului și a neprevăzutului, din care procesul acțiunii își trage întreaga forță. Că așa ceva e cu neputință, oamenii au știut-o dintotdeauna. Ei au știut că cel ce acționează nu știe niciodată întru totul ce face, că se face mereu "vinovat" de consecințe pe care nu le-a dorit și nici măcar nu le-a prevăzut vreodată, că oricît de dezastruoase și de neașteptate ar fi urmările faptei sale, el nu o poate cîtuși de puțin chema înapoi, că procesul pe care îl declanșează nu se consumă niciodată fără echivoc într-o singură faptă sau într-un singur eveniment și că sensul însuși al procesului nu i se dezvăluie niciînd agentului, ci doar privirii retrospective a istoricului care nu acționează. Toate acestea reprezintă suficiente motive pentru a întoarce spatele cu deznădejde domeniului treburilor omenești și pentru a privi cu dispreț capacitatea umană de a fi liber, care, producînd rețeaua de relații umane, pare să îl prindă în mrejele sale într-o asemenea măsură pe cel ce o produce, încît acesta pare mai mult victima decît autorul și făptuitorul a ceea ce a făcut. Niciunde, altfel spus, nici în muncă, supusă necesităților vieții, nici în fabricare, dependentă de materialul dat, omul nu pare să fie mai puțin liber decît printre acele facultăți a căror esență însăși este libertatea și decît în acel domeniu a cărui existență nu i se datorează decît omului.

Iată, așadar, ceva ce corespunde cu marea tradiție a gîndirii occidentale: a acuza libertatea că ademenește omul în capcana necesității, a condamna acțiunea, inițierea spontană a ceva nou, pentru că efectele ei se prind într-o rețea de relații predeterminată, antrenîndu-l de fiecare dată împreună cu ele pe agentul care pare să își piardă libertatea în chiar clipa cînd se folosește de ea. Singura formă de a scăpa de acest tip de libertate pare să stea în inacțiune, în abținerea de la întregul domeniu al treburilor omenești, ca unic mijloc de ocrotire a suveranității și a integrității individului ca persoană. Dacă lăsăm la o parte consecințele dezastruoase ale unor asemenea recomandări (care s-au întrupat într-un sistem coerent de conduită umană doar în stoicism), greșeala lor fundamentală pare să stea în acea identificare a suveranității cu libertatea, care a fost întotdeauna socotită drept ceva de la sine înțeles atît de gîndirea politică, cît și de cea filosofică. Dacă ar fi adevărat că suveranitatea și libertatea coincid, atunci într-adevăr niciun om nu ar putea fi liber, deoarece suveranitatea, ideal de autosuficiență și de stăpînire fermă, este incompatibilă cu însăși condiția pluralității. Niciun om nu poate fi suveran, căci pămîntul nu e locuit de un singur om, ci de oameni – și nu, așa cum susține tradiția de la Platon încoace, din cauza vigorii limitate a omului, care îl face dependent de sprijinul altora. Toate recomandările pe care tradiția le are de oferit pentru a depăși condiția ne-suveranității și a dobîndi integritatea de neclintit a persoanei umane echivalează cu o compensație pentru "slăbiciunea" intrinsecă pluralității. Totuși, presupunînd că

aceste recomandări ar fi urmate, iar încercarea de a depăși consecințele pluralității ar fi încununată de succes, rezultatul nu ar consta atît de mult în dominarea suverană a sinelui, cît în dominarea arbitrară a celorlalți, sau, precum în stoicism, în înlocuirea lumii reale cu o lume imaginară, unde pur și simplu acești ceilalți nu ar mai exista.

Cu alte cuvinte, chestiunea pusă aici în discuție nu privește vigoarea sau slăbiciunea în sensul autosuficienței. În sistemele politeiste, bunăoară, nici chiar un zeu, oricît de puternic, nu poate fi suveran; doar pomind de la ipoteza existenței unui singur zeu ("Unul este unic și cu desăvîrșire singur și mereu va fi așa"), suveranitatea și libertatea pot coincide. În toate celelalte circumstanțe, suveranitatea e posibilă numai în imaginație și cu prețul realității. Așa cum epicurismul se întemeiază pe iluzia fericirii celui ars de viu în taurul faleric[75], tot astfel stoicismul se sprijină pe iluzia libertății sclavului. Ambele iluzii atestă puterea psihologică a imaginației, o putere ce nu se poate exercita însă decît atîta timp cît realitatea lumii și a celor vii, în care individul este și apare fie fericit, fie nefericit, fie om liber, fie sclav, e înlăturată într-o asemenea măsură, încît lumea și cei vii nu mai sînt acceptați nici măcar ca spectatori la spectacolul amăgirii de sine.

Dacă privim libertatea cu ochii tradiției, identificînd-o cu suveranitatea, prezența în același timp a libertății și a ne-suveranității, a capacității de a începe ceva nou și a incapacității de a controla ori măcar de a prevedea urmările celor începute pare aproape să ne constrîngă să conchidem că existența umană este absurdă.[76] Ținînd seamă de realitatea umană și de fenomenele ei atît de evidente, este într-adevăr tot atît de fals să se nege libertatea umană de a acționa sub pretextul că agentul nu rămîne niciodată stăpînul faptelor sale, pe cît este de greșit să se susțină că suveranitatea omenească e posibilă datorită faptului incontestabil al libertății umane.[77] Se pune atunci întrebarea dacă concepția noastră, după care libertatea și ne-suveranitatea se exclud reciproc nu este cumva contrazisă de realitate, sau, altfel spus,

---

75. Nume ce vine de la Phalaris, tiranul Agrigentului între 565–549 î.e.n., care își ardea victimele într-un taur de cupru. *(N. tr.)*

76. Această concluzie "existențialistă" se datorează mult mai puțin decît s-ar părea unei autentice reconsiderări a conceptelor și a criteriilor tradiționale; în realitate, ea continuă să opereze în cadrul tradiției și cu conceptele tradiționale, chiar dacă cu un anumit spirit de revoltă. Rezultatul cel mai logic al unei asemenea revolte îl reprezintă, așadar, o revenire la "valorile religioase", care totuși nu se mai înrădăcinează defel în experiențe religioase autentice sau în credință, ci sînt, ca toate "valorile" spirituale moderne, valori de schimb, obținute în acest caz contra "valorilor" repudiate ale deznădejdii.

77. Acolo unde mîndria umană este încă intactă, tragedia mai curînd decît absurditatea este socotită marca existenței umane. Cel mai mare reprezentant al acestui tip de gîndire este Kant, pentru care spontaneitatea acțiunii și facultățile conexe ale rațiunii practice, inclusiv puterea de judecată, rămîn calitățile de seamă ale omului, chiar dacă acțiunea lui cade sub determinismul legilor naturale, iar judecata sa nu poate pătrunde secretul realității absolute (acel *Ding an sich* [lucru în sine]). Kant a avut îndrăzneala de a-l achita pe om de consecințele faptelor sale, insistînd numai asupra purității motivelor lui – iar asta l-a salvat de pierderea credinței în om și în măreția sa potențială.

dacă nu cumva capacitatea de acțiune nu ascunde în sine anumite potențialități care îi permit să supraviețuiască neputinței pe care o implică ne-suveranitatea.

33
Ireversibilul și puterea de a ierta

Am văzut că *animal laborans* nu poate fi răscumpărat din situația de prizonier al ciclului perpetuu al procesului vieții, supus mereu necesității muncii și a consumului, decît prin mobilizarea unei alte facultăți umane, cea de a crea, de a fabrica și de a produce a lui *homo faber,* cel care, în calitate de creator de unelte, nu numai că ușurează suferința și necazul muncii, ci, în plus, edifică o lume a durabilității. Răscumpărarea vieții întreținute prin muncă vine din apartenența la lume, întreținută prin fabricare. Am văzut, apoi, că *homo faber* nu poate fi eliberat de condiția lipsei de sens, a "devalorizării tuturor valorilor" și a neputinței de a descoperi criterii legitime într-o lume determinată de categoriile de mijloc și de scop, decît prin facultățile complementare ale acțiunii și vorbirii, care produc povestiri pline de semnificație la fel de natural pe cît fabricarea produce obiecte de întrebuințare. Dacă nu s-ar plasa în afara considerațiilor de față, la aceste cazuri s-ar putea adăuga și situația gîndirii; căci gîndirea este și ea incapabilă să se "gîndească pe sine" în afara situațiilor pe care ea însăși le generează. În fiecare din aceste cazuri, omul - omul *qua animal laborans, qua homo faber, qua* gînditor - este salvat de ceva cu totul diferit; ceva ce vine din afară - firește, nu din afara omului, ci din afara fiecăreia din activitățile respective. Dacă este totodată o ființă care cunoaște o lume și o locuiește - acest fapt e, din punctul de vedere al lui *animal laborans,* o minune; dacă semnificația are un loc în această lume - acest fapt e, din punctul de vedere al lui *homo faber,* o minune, o revelație a divinității.

Cazul acțiunii și al neajunsurilor sale este cu totul diferit. Aici, leacul împotriva ireversibilului și a neprevăzutului procesului declanșat prin acțiune nu vine dintr-o altă facultate, eventual superioară, ci ține de posibilitățile acțiunii înseși. Posibila eliberare de condiția ireversibilului - a neputinței de a șterge ceea ce s-a făcut, cu toate că autorul nu știa și nu ar fi putut ști ce face - o aduce facultatea iertării. Leacul pentru neprevăzut, pentru nesiguranța haotică viitorului e cuprins în capacitatea de a face și de a ține promisiuni. Cele două posibilități formează un tot, în măsura în care una dintre ele, iertarea, servește la ștergerea faptelor trecutului, ale cărui "păcate" atîrnă precum sabia lui Damocles deasupra fiecărei noi generații, iar cealaltă, legarea prin promisiune, servește la stabilirea, în oceanul de nesiguranță care este prin definiție viitorul, a unor insule de certitudine fără de care nici chiar continuitatea, nemaivorbind de durabilitatea de orice fel, nu ar fi posibilă în relațiile dintre oameni.

Dacă nu am fi iertați, eliberați de consecințele faptelor noastre, capacitatea noastră de a acționa s-ar restrînge, așa zicînd, la o singură faptă din care nu ne-am putea niciînd reveni; am rămîne pentru totdeauna victimele urmărilor ei, la fel ca ucenicul vrăjitor căruia îi lipsea formula magică cu care să rupă vraja. Dacă nu am fi legați de îndeplinirea promisiunilor, nu am fi niciodată în stare să ne păstrăm identitatea; am fi condamnați să rătăcim neajutorați și dezorientați, fiecare prin întunericul inimii sale solitare, prinși în contradicțiile și în echivocurile ei – un întuneric pe care numai lumina revărsată asupra domeniului public de prezența altora, care confirmă identitatea dintre cel ce face promisiunea și cel ce o îndeplinește, îl poate risipi. Ambele facultăți depind, așadar, de pluralitate, de prezența și de acțiunea altora, căci nimeni nu se poate ierta pe sine însuși și nimeni nu se poate simți legat de o promisiune făcută doar sieși; iertarea și promisiunea puse în scenă în singurătate sau în izolare rămîn lipsite de realitate și nu au altă semnificație decît aceea de rol pe care individul îl joacă pentru sine.

Întrucît aceste facultăți sînt atît de strîns legate de condiția umană a pluralității, rolul lor în politică presupune o serie de principii directoare diametral opuse normelor "morale" care derivă din noțiunea platoniciană de guvernare. Căci, la Platon, guvernarea, a cărei legitimitate se întemeia pe stăpînirea sinelui, își extrage principiile directoare – cele care, în același timp, justifică și limitează puterea asupra altora – dintr-o relație stabilită între mine și mine însumi, astfel că binele și răul relațiilor cu ceilalți sînt determinate de atitudinile față de propriul sine, pînă ce întregul domeniu public ajunge să fie conceput după imaginea "omului în mare", a ordinii juste dintre capacitățile individuale ale minții, sufletului și corpului omului. Pe de altă parte, codul moral, dedus din capacitatea de a ierta și din cea de a face promisiuni, se întemeiază pe experiențe pe care nimeni nu le-ar putea avea vreodată cu sine însuși și care, din contră, se bazează în întregime pe prezența altora. Și, întocmai după cum gradul și modurile stăpînirii de sine îndreptățesc și determină stăpînirea asupra altora – cum se conduce pe sine îi va conduce pe alții –, tot astfel gradul și modurile în care este iertat și i se fac promisiuni determină gradul și modurile în care individul se poate ierta pe sine și își poate respecta promisiunile care îl privesc numai pe el.

Deoarece remediile împotriva forței uriașe și a flexibilității proprii proceselor acțiunii nu pot funcționa decît sub condiția pluralității, e cît se poate de periculos să se folosească această facultate altundeva decît în domeniul treburilor omenești. Științele naturii și tehnologia modernă, care nu mai respectă, nu mai imită și nu își mai procură materialul din procesele naturii, ci par de fapt să acționeze în natură, par, în mod asemănător, să fi introdus ireversibilul și neprevăzutul omenesc în domeniul natural, acolo unde nu se găsește niciun leac care să șteargă ceea ce s-a făcut. Tot astfel, se pare că unul din marile pericolele ce pîndesc acțiunea realizată în maniera fabricării și în interiorul cadrului categorial de mijloace și de scopuri constă în auto-privarea concomitentă de remediile proprii acțiunii, astfel că individului nu i se cere numai *să facă* ceva cu mijloacele violenței impuse de orice

proces de fabricare, ci și *să desfacă* ceea ce a făcut, așa cum elimină, prin mijloacele distrugerii, un obiect nereușit. Nimic nu se arată mai clar în aceste încercări decît măreția puterii umane, al cărei izvor se află în capacitatea de a acționa și care, fără remediile proprii acțiunii, începe inevitabil să strivească și să distrugă nu omul însuși, ci condițiile în care viața i-a fost dată.

Cel ce a descoperit menirea iertării în domeniul treburilor omenești a fost Isus din Nazaret. Faptul că el a făcut această descoperire într-un context religios și că a formulat-o într-un limbaj religios nu e un motiv pentru a o lua mai puțin în serios într-un sens absolut laic. Tradiția gîndirii noastre politice a fost prin natura ei (din motive pe care nu le putem analiza aici) extrem de selectivă, lăsînd în afara sistemului de concepte o mare varietate de experiențe politice autentice, printre care nu trebuie să fim surprinși să descoperim unele într-adevăr fundamentale. Anumite trăsături ale învățăturii lui Isus din Nazaret, care nu sînt în primul rînd legate de mesajul religios creștin, ci își au obîrșia în experiențele micii comunități strîns legate a ucenicilor lui, înclinată să înfrunte autoritățile publice din Israel, fac parte fără îndoială dintre ele, chiar dacă ele au fost neglijate din cauza pretinsei lor naturi exclusiv religioase. Singurul indiciu rudimentar al înțelegerii faptului că iertarea poate fi corectivul necesar pentru inevitabilele prejudicii ce decurg din acțiune poate fi văzut în principiul roman de a-l cruța pe cel învins *(parcere subiectis)* – o înțelepciune cu totul necunoscută grecilor – sau în dreptul de a comuta pedeapsa cu moartea, probabil și el tot de origine romană, care este o prerogativă a aproape tuturor șefilor de stat din Occident.

Hotărîtor în contextul nostru este faptul că, împotriva "cărturarilor și a fariseilor", Isus susține, mai întîi, că nu doar Dumnezeu are puterea de a ierta[78] și, apoi, că această putere nu vine de la Dumnezeu – ca și cînd nu oamenii, ci Dumnezeu ar ierta prin intermediul ființelor umane –, ci, dimpotrivă, trebuie pusă în mișcare între ei de oameni, înainte de a putea spera să fie iertați și de Dumnezeu. Cuvintele lui Isus sînt chiar mai radicale. În Evanghelie, omul nu este chemat să ierte, fiindcă Dumnezeu este cel care iartă, iar el trebuie să facă "la fel", ci, "dacă fiecare din voi iartă din toată inima", "la fel" va face și Dumnezeu.[79] Motivul stăruinței asupra datoriei

78. După cum se afirmă categoric în *Luca,* 5, 21–24 (cf. *Matei*, 9, 4–6 sau *Marcu,* 12, 7–10), unde Isus face o minune pentru a dovedi că "Fiul Omului are putere pe pămînt să ierte păcatele", iar accentul cade pe expresia "pe pămînt". Stăruința lui asupra "puterii de a ierta", chiar mai mult decît săvîrșirea minunilor e cea care îi uimește pe oameni, astfel încît "cei ce ședeau cu el la masă au început să zică în sinea lor: Cine este acesta de iartă chiar și păcatele?" (*Luca,* 7, 49).

79. *Matei,* 18, 35; cf. *Marcu,* 11, 25: "și, cînd stați în picioare de vă rugați, să iertați... ca și Tatăl vostru care este în ceruri să ierte greșelile voastre". Sau: "Dacă iertați oamenilor greșelile lor, și Tatăl vostru cel ceresc vă va ierta. Dar, dacă nu iertați oamenilor greșelile lor, nici Tatăl vostru nu va ierta greșelile voastre" (*Matei,* 6, 14–15). În toate aceste cazuri, puterea de a ierta este în primul rînd o putere omenească: Dumnezeu iartă "greșelile noastre precum și noi iertăm greșiților noștri".

de a ierta este fără doar și poate acela că "ei nu știu ce fac", iar această datorie nu privește cazurile extreme ale crimei și ale răutății voite, căci atunci nu ar mai fi fost necesar să se dea învățătura: "și chiar dacă păcătuiește împotriva ta de șapte ori pe zi și de șapte ori pe zi se întoarce la tine și zice: «îmi pare rău!» –să-l ierți".[80] Crima și răul voite sînt rare, poate chiar mai rare decît faptele bune; potrivit lui Isus, de ele se va ocupa Dumnezeu la Judecata de Apoi, care nu joacă niciun rol în viața de pe pămînt și nu se definește prin iertare, ci prin răsplată dreaptă *(apodounai)*.[81] Greșeala este însă ceva cotidian, ce ține de însăși natura acțiunii, care stabilește în permanență noi legături în cadrul unei rețele de relații și are nevoie de iertare și de eliberare pentru ca viața să poată continua, dezlegîndu-i în mod constant pe oameni de ceea ce au făcut fără să știe.[82] Oamenii pot rămîne agenți liberi numai prin această constantă eliberare reciprocă de ceea ce fac și pot primi o putere atît de mare precum aceea de a începe ceva nou numai datorită permanentei disponibilități de a se răzgîndi și de a o lua de la capăt.

În această privință, iertarea este tocmai opusul răzbunării, care acționează sub forma re-acției împotriva unei prime greșeli și prin care, departe de a se pune capăt consecințelor primului delict, toată lumea rămîne prinsă în proces, ceea ce îi îngăduie reacției în lanț conținute în fiecare acțiune să își urmeze nestingherită cursul. Spre deosebire de răzbunare, care este reacția naturală, automată la greșeală și care, din cauza ireversibilității procesului acțiunii, poate fi prevăzută, ba chiar calculată, actul iertării nu poate fi niciodată prezis; el este singura reacție care acționează în chip neașteptat, păstrînd astfel, cu toate că este o reacție, ceva din caracterul originar al acțiunii. Iertarea, altfel spus, este singura reacție care nu re-acționează pur și simplu, ci acționează într-un chip nou și neașteptat, necondiționată de actul care a provo-

---

80. *Luca*, 17, 3-4. Este important să nu uităm că cele trei cuvinte-cheie ale textului – *aphienai, metanoein* și *hamartanein* – au, chiar și în greaca Noului Testament, anumite sensuri pe care traducerile nu reușesc să le redea pe deplin. Primul înțeles al lui *aphienai* este cel de "a lăsa să plece", "a da drumul" mai curînd decît cel de "a ierta"; *metanoein* înseamnă "a se răzgîndi" și – întrucît servește de asemenea la redarea cuvîntului ebraic *shuv* - "a se întoarce", "a merge pe urmele pașilor cuiva" mai curînd decît "a se pocăi", cu nuanțele psihologice și emoționale ale acestui verb; ceea ce se cere este: răzgîndește-te și "nu mai păcătui", adică aproape contrariul penitenței. În fine, *hamartanein* e într-adevăr foarte bine redat [în traducerea engleză] prin "a greși" *[trespassing]* în măsura în care înseamnă mai curînd "a rata", "a nu izbuti și a o apuca pe un drum greșit" decît "a păcătui" (vezi Heinrich Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente* (1923)). Versetul pe care eu îl citez în traducerea standard ar putea fi redat și astfel: "Dacă greșește împotriva ta... și... se întoarce la tine zicînd: *m-am răzgîndit* – să îi *dai drumul*".

81. *Matei*, 16, 27.

82. O asemenea interpretare pare îndreptățită de context (*Luca*, 17, 1–5): Isus începe să vorbească subliniind caracterul inevitabil al "prilejurilor de poticnire" *(skandala)*, care sînt de neiertat, cel puțin pe pămînt; căci "vai de acela prin care vin! Ar fi mai de folos pentru el să i se lege o piatră de moară de gît și să fie aruncat în mare"; și continuă apoi învățînd iertarea "greșelii" (*hamartanein*).

cat-o, și de aceea, eliberîndu-i de consecințele lui și pe cel ce iartă, și pe cel ce este iertat. Libertatea cuprinsă în învățăturile lui Isus despre iertare este libertatea față de răzbunarea care îi închide atît pe cel ce o săvîrșește, cît și pe cel ce o suferă în automatismul implacabil al procesului acțiunii care nu pretinde niciodată de la sine o încheiere.

Alternativa la iertare, însă nicidecum opusul ei, este pedeapsa, și ambele au în comun faptul că încearcă să pună capăt unei situații care, fără intervenție, ar putea continua la nesfîrșit. Iată de ce este cît se poate de semnificativ, întrucît este un element cu adevărat constitutiv în domeniul treburilor omenești, faptul că oamenii sînt incapabili să ierte ceea ce nu pot pedepsi și sînt incapabili să pedepsească ceea ce s-a dovedit a fi de neiertat. Acesta e adevăratul semn distinctiv al delictelor pe care, de la Kant încoace, le numim "răul radical" și despre a căror natură știm atît de puțin chiar și noi, cei care am fost expuși uneia dintre rarele lor izbucniri pe scena publică. Tot ce știm este că nu putem nici să pedepsim, nici să iertăm asemenea delicte și că, prin urmare, ele depășesc domeniul treburilor omenești și posibilitățile puterii umane, distrugîndu-le într-un chip radical pe amîndouă pretutindeni unde își fac apariția. Într-un asemenea caz, în care fapta însăși ne deposedează de orice putere, nu putem într-adevăr decît să repetăm împreună cu Isus: "Ar fi mai de folos pentru el să i se lege o piatră de moară de gît și să fie aruncat în mare".

Poate că argumentul cel mai convingător că între iertare și acțiune există o legătură la fel de strînsă ca între distrugere și fabricare vine din aceea că, în cazul iertării, ștergerea unei fapte pare să dea seama de același caracter revelator ca și fapta însăși. Iertarea și relația pe care ea o stabilește este întotdeauna ceva absolut personal (chiar dacă nu neapărat ceva individual sau privat), în care se iartă *ceea ce* s-a făcut de dragul lui *cine* a făcut. Acest lucru a fost și el clar recunoscut de Isus ("Păcatele ei, care sînt multe, sînt iertate; căci a iubit mult. Dar cui i se iartă puțin, iubește puțin") și constituie temeiul convingerii obișnuite după care numai iubirea are puterea să ierte. Căci iubirea, cu toate că este una din cele mai rare întîmplări din viața oamenilor[83], are într-adevăr o neegalată putere de autodezvăluire și o privire neasemuit de clară pentru dezvăluirea acelui *cine,* tocmai pentru că nu se arată interesată, mergînd pînă la totala dispariție a lumii, de *ceea ce* persoana iubită poate fi, de calitățile și neajunsurile ei, ca și de realizările, nereușitele și abaterile sale. Iubirea, din cauza pasiunii sale, distruge acel spațiu intermediar care ne leagă și ne separă pe unii de alții. Cît timp îi ține vraja, singurul care se poate strecura între doi iubiți este copilul, rodul iubirii înseși. Copilul, acest între-ei de care iubiții sînt acum legați și pe care îl au în comun, reprezintă lumea prin aceea că îi și desparte; el este indiciul că cei doi vor introduce

83. Prejudecata obișnuită după care iubirea este tot atît de răspîndită ca "idila" vine poate din faptul că noi toți am auzit de iubire mai întîi prin intermediul poeziei. Dar poeții ne amăgesc; ei sînt singurii pentru care iubirea nu este numai o experiență crucială, ci și una indispensabilă, ceea ce îi îndreptățește să o ia drept universală.

o nouă lume în lumea deja existentă.[84] Totul se petrece ca și cînd, mulțumită copilului, iubiții se întorc în lumea din care iubirea lor îi izgonise. Însă această nouă apartenență la lume, rezultat posibil și singurul deznodămînt fericit cu putință al unei povești de dragoste, este, într-un sens, sfîrșitul iubirii, care trebuie fie să pună încă o dată stăpînire pe parteneri, fie să se transforme într-un alt mod de conviețuire. Iubirea este, prin însăși natura ei, lipsită de lume, și mai curînd din acest motiv decît din pricina raritații sale este ea nu doar apolitică, ci antipolitică, poate cea mai puternică dintre toate forțele antipolitice omenești.

De aceea, dacă ar fi adevărat, așa cum a crezut creștinismul, că numai iubirea poate ierta, întrucît numai ea este pe deplin receptivă la acel *cine* al individului, mergînd pînă la a fi întotdeauna gata să îi ierte orice va fi făcut, iertarea ar trebui să rămînă cu totul în afara considerațiilor noastre. Cu toate acestea, ceea ce este iubirea în sfera strict circumscrisă care îi e proprie, este respectul în domeniul mai larg al treburilor omenești. Respectul, la fel ca termenul aristotelician *philia politikê,* desemnează un soi de "prietenie" lipsită de intimitate și de apropiere; este considerația pentru persoană, arătată de la distanța pe care spațiul lumii o pune între noi, iar această considerație este independentă de calitățile pe care le putem admira sau de realizările pe care le putem prețui în cel mai înalt grad. Astfel, pierderea modernă a respectului sau, mai curînd, convingerea că respectul este datorat doar în măsura în care admirăm sau stimăm, este un semn clar al depersonalizării crescînde a vieții publice și sociale. În orice caz, respectul, întrucît privește exclusiv persoana, este absolut suficient pentru a face loc, de dragul persoanei, iertării faptei sale. Însă faptul că același *cine,* dezvăluit în acțiune și în vorbire, rămîne de asemenea subiectul iertării, este motivul cel mai adînc pentru care nimeni nu se poate ierta pe sine însuși; și aici, ca și în acțiune și în vorbire în general, depindem de ceilalți, înaintea cărora ne înfățișăm, diferențiindu-ne într-un mod pe care noi înșine sîntem incapabili să îl percepem. Închiși în noi înșine, nu am fi niciciînd în stare să ne iertăm nicio slăbiciune sau greșeală, deoarece ne-ar lipsi experiența persoanei de dragul căreia se poate ierta.

84. Această facultate creatoare-de-lume a iubirii nu se confundă cu fertilitatea, pe care se întemeiază cele mai multe mituri ale creației. Următoarea poveste mitologică, dimpotrivă, își extrage în mod clar imaginile din experiența iubirii: cerul este văzut ca o gigantică zeiță care încă se apleacă în jos către zeul pămînt, de care este separată de zeul aer, care s-a născut între ei și care acum o ridică în sus. Astfel, un spațiu al lumii alcătuit din aer ia ființă și se strecoară între pămînt și cer. Vezi H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946), p. 18, și Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1953), p. 212.

Spre deosebire de iertare, care – poate din cauza contextului ei religios, poate din cauza legăturii cu iubirea a însoţit descoperirea ei – a fost socotită întotdeauna drept lipsită de realism şi de neacceptat în domeniul public, puterea de stabilizare proprie capacităţii de a face promisiuni a fost recunoscută pe tot parcursul tradiţiei noastre. Putem merge pe urmele ei pînă în sistemul juridic roman: inviolabilitatea înţelegerilor şi a tratatelor *(pacta sunt servanda);* sau îl putem socoti pe Avraam drept descoperitorul ei, bărbatul din Ur, a cărui întreagă poveste, aşa cum o istoriseşte Biblia, înfăţişează o pornire atît de înflăcărată de a încheia legăminte, încît totul se petrece ca şi cînd el nu ar fi ieşit din ţara lui decît pentru a încerca în pustietatea lumii puterea promisiunii reciproce, pînă cînd, în cele din urmă, Dumnezeu însuşi a acceptat să facă un Legămînt cu el. În orice caz, marea varietate, de la romani încoace, a teoriilor contractului dovedeşte faptul că puterea de a face promisiuni a ocupat în cursul secolelor centrul gîndirii politice.

Neprevăzutul pe care actul de a face promisiuni îl înlătură cel puţin în parte are o dublă natură: el apare în acelaşi timp din "întunericul inimii omeneşti", adică din nestatornicia fundamentală a oamenilor, care nu pot niciodată garanta astăzi cine vor fi mîine, şi din neputinţa de a prezice urmările unui act înfăptuit într-o comunitate de egali, unde fiecare posedă aceeaşi capacitate de a acţiona. Neputinţa omului de a se bizui pe sine sau de a avea deplină încredere în sine (ceea ce este acelaşi lucru) este preţul pe care fiinţele omeneşti îl plătesc pentru libertate; iar neputinţa lor de a rămîne singurii stăpîni ai faptelor lor, de a le cunoaşte urmările şi de a se bizui pe viitor este preţul pe care îl plătesc pentru pluralitate şi pentru realitate, pentru bucuria de a locui împreună cu alţii o lume a cărei realitate este asigurată pentru fiecare în parte de prezenţa tuturor.

Menirea capacităţii de a face promisiuni este de a stăpîni această dublă obscuritate a treburilor omeneşti şi constituie, ca atare, singura alternativă la un control întemeiat pe stăpînirea de sine şi pe guvernarea altora; ea corespunde întru totul unei libertăţi date în condiţia ne-suveranităţii. Pericolul şi avantajul ce se întîlnesc inevitabil în orice corp politic care se sprijină pe contracte şi pe tratate vin din faptul că, spre deosebire de sistemele întemeiate pe conducere şi pe suveranitate, ele lasă neschimbate neprevăzutul treburilor omeneşti şi nestatornicia oamenilor, folosindu-le, pentru a spune astfel, doar ca pe un mediu în care sînt aruncate cîteva insule de previzibil şi în care sînt înălţate cîteva jaloane de certitudine. În clipa în care promisiunile îşi pierd caracterul de insule sigure izolate într-un ocean de nesiguranţă, adică atunci cînd se abuzează de capacitatea de a promite pentru a acoperi întregul cîmp al viitorului şi pentru a trasa o cărare sigură în toate direcţiile, promisiunile îşi pierd puterea de liant şi întreaga iniţiativă se întoarce împotriva ei înseşi.

Am vorbit mai devreme despre puterea care ia naştere atunci cînd oamenii se strîng laolaltă şi "acţionează de comun acord" şi care dispare de

îndată ce se despart. Forța care îi ține împreună, diferită de spațiul înfățișării în care ei se adună și de puterea care ține în viață acest spațiu public, este forța promisiunii reciproce sau a contractului. Suveranitatea, care e întotdeauna falsă dacă e revendicată de o singură entitate izolată, fie ea entitatea individuală a persoanei sau entitatea colectivă a unei națiuni, dobîndește, în cazul unui mare număr de oameni legați unul de altul prin promisiuni, o anumită realitate limitată. Suveranitatea rezidă în independența limitată rezultată din aceste legături, independență în raport cu imposibilitatea de a calcula viitorul, iar limitele ei coincid cu limitele proprii capacității de a face și de a ține promisiuni. Suveranitatea unui grup de oameni legați și ținuți laolaltă, nu de o voință identică ce, într-un chip oarecum misterios, i-ar însufleți pe toți, ci de un scop asupra căruia s-a convenit, singurul ce conferă promisiunilor valabilitate și puterea de a lega, se manifestă foarte clar în indiscutabila superioritate a grupului în raport cu oamenii care sînt pe de-a-ntregul liberi, nelegați de nicio promisiune și neatașați niciunui scop. Această superioritate provine din capacitatea de a dispune de viitor ca și cînd ar fi vorba de prezent, adică din creșterea uriașă și cu adevărat miraculoasă a dimensiunii înseși în care puterea poate deveni operantă. Nietzsche, cu extraordinara lui sensibilitate pentru fenomenele morale și în ciuda prejudecății sale moderne care îl făcea să descopere izvorul oricărei puteri în voința de putere a individului izolat, a văzut în capacitatea de a face promisiuni ("memoria voinței", cum o numea el) însăși diferența care desparte viața umană de cea animală.[85] Dacă suveranitatea este în domeniul acțiunii și al treburilor omenești ceea ce măiestria este în domeniul fabricării și al lumii obiectelor, atunci principala deosebire dintre ele este aceea că una nu poate fi realizată decît prin unirea unui mare număr de oameni, pe cînd pe cealaltă nu ne-o putem închipui decît în izolare.

În măsura în care înseamnă mai mult decît suma acelor *mores,* obiceiuri și norme de comportament solidificate prin tradiție și consfințite prin înțelegeri, atît tradiția, cît și înțelegerile schimbîndu-se cu timpul –, morala nu se sprijină, cel puțin sub aspect politic, pe nimic altceva decît pe bunăvoința de a răspunde uriașelor riscuri ale acțiunii prin disponibilitatea de a ierta și de a primi iertarea, de a face promisiuni și de a le respecta. Aceste precepte morale sînt singurele care nu i se aplică acțiunii din exterior, pornindu-se de la înălțimea vreunei facultăți așa-zis superioare sau de la experiențe care ies din sfera acțiunii. Dimpotrivă, ele iau naștere direct din voința de a trăi împreună cu alții în maniera acțiunii și a vorbirii, asemănîndu-se astfel cu niște mecanisme de control încorporate în chiar facultatea de a declanșa procese

85. Nietzsche a văzut cu o neegalată limpezime legătura dintre suveranitatea umană și facultatea de a face *promisiuni*, ceea ce l-a *condus* la o remarcabilă înțelegere a înrudirii dintre mîndria umană și conștiința umană. Din nefericire, ambele intuiții au rămas fără legătură cu – și fără efect pentru – conceptul său central, "voința de putere", fiind de aceea adesea trecute cu vederea chiar și de exegeții lui Nietzsche. Ele apar în primele două aforisme ale celui de-al doilea tratat din *Zur Genealogie der Moral.*

noi și fără sfîrșit. Dacă în lipsa acțiunii și a vorbirii, în lipsa natalității, am fi condamnați să pendulăm la nesfîrșit în ciclul perpetuu al devenirii, atunci, în lipsa capacității a desface ceea ce am făcut și de a controla măcar în parte procesele pe care le-am dezlănțuit, am fi victimele unei necesități automate, purtînd toate însemnele legilor inexorabile care, după științele naturii de pînă mai ieri, se presupunea că reprezintă trăsătura cea mai importantă a proceselor naturale. Am văzut mai devreme că pentru ființele muritoare această fatalitate naturală, deși pendulează în ea însăși și ar putea fi eternă, nu poate însemna decît predestinare. Dacă ar fi adevărat că fatalitatea este semnul distinctiv de neînlăturat al proceselor istorice, atunci ar fi, fără îndoială, la fel de adevărat că tot ce s-ar face în istorie ar fi predestinat.

Și într-o anumită măsură acest lucru este adevărat. Lăsate în seama lor, treburile omenești nu pot face altceva decît să urmeze legea mortalității, cea mai sigură și singura lege de încredere a unei vieți petrecute între naștere și moarte. Capacitatea acțiunii este cea care stînjenește această lege, deoarece întrerupe automatismul inexorabil al vieții de fiecare zi, care la rîndul lui, așa cum am văzut, întrerupe și stînjenește ciclul procesului vieții biologice. Răstimpul vieții omului alergînd spre moarte ar împinge inevitabil la ruină și la distrugere tot ce este omenesc, dacă nu ar exista capacitatea de a întrerupe această tendință și de a începe ceva nou, o capacitate inerentă acțiunii, ca un prilej permanent de aducere aminte că oamenii, deși trebuie să moară, nu se nasc pentru a muri, ci pentru a începe. Și totuși, întocmai cum, din perspectiva naturii, mișcarea rectilinie a vieții omului între naștere și moarte seamănă cu o ciudată deviere de la legea naturală comună a mișcării ciclice, tot astfel acțiunea, privită din punctul de vedere al proceselor automate ce par să determine mersul lumii, seamănă cu o minune. În limbajul științelor naturii, este "improbabilitatea infinită care se produce regulat". Acțiunea este, de fapt, singura facultate umană aptă să înfăptuiască minuni, cum trebuie să fi știut foarte bine Isus din Nazaret - ale cărui intuiții legate de ea sînt comparabile, prin originalitate și noutate, cu cele ale lui Socrate privitoare la posibilitățile gîndirii - atunci cînd a asemănat puterea de a ierta cu puterea mai generală de a face minuni, punîndu-le pe amîndouă pe aceeași treaptă și la îndemîna omului.[86]

Minunea care salvează lumea, domeniul treburilor omenești, de la ruina sa firească, "naturală", este în ultimă instanță faptul nașterii, în care se înrădăcinează ontologic capacitatea acțiunii. Altfel spus, e vorba de nașterea unor oameni noi și a unui nou început, ca și de acțiunea de care ei sînt capabili în virtutea nașterii lor. Numai experiența integrală a acestei posibilități poate

86. Cf. citatele de la n. 79. Isus însuși a văzut rădăcina umană a acestei puteri de a înfăptui minuni în credință - care rămîne în afara considerațiilor noastre. În contextul de față, singurul lucru care contează este că puterea de a face minuni nu este socotită de sorginte divină - credința va muta munții și credința va ierta; a doua acțiune nu e cu nimic mai puțin miraculoasă decît prima, iar răspunsul apostolilor, cînd Isus le cere să ierte de șapte ori într-o zi, a fost: "Doamne, mărește-ne credința".

oferi credință și speranță treburilor omenești, cele două trăsături esențiale ale existenței umane cărora Antichitatea greacă nu le-a acordat absolut nicio atenție, desconsiderînd loialitatea ca pe o virtute cît se poate de neobișnuită și nu foarte importantă și socotind speranța printre relele amăgitoare din cutia Pandorei. Această credință și speranță în lume și-au găsit pesemne expresia cea mai glorioasă și mai succintă în cele cîteva cuvinte prin care Evangheliile și-au anunțat "vestea cea bună": "Un copil ni s-a născut".

CAPITOLUL VI
VITA ACTIVA ȘI EPOCA MODERNĂ

Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen.
(Găsi punctul arhimedic, dar îl folosi împotriva lui însuși; se pare că i s-a îngăduit să îl găsească numai cu această condiție.) (Franz Kafka)

35
ÎNSTRĂINAREA DE LUME

Trei mari evenimente stau în pragul epocii moderne, determinîndu-i caracterul: descoperirea Americii și ceea ce a decurs de aici – explorarea întregii lumi; Reforma, care prin exproprierea proprietăților ecleziastice și monastice a declanșat îndoitul proces al exproprierii individuale și al acumulării bogăției sociale; inventarea telescopului și elaborarea unei noi științe care examinează natura Pămîntului din punctul de vedere al universului. Cele trei nu pot fi numite evenimente moderne, așa cum înțelegem evenimentele moderne de la Revoluția Franceză încoace, și, cu toate că nu pot fi explicate prin niciun lanț cauzal, deoarece niciun eveniment nu poate fi explicat astfel, ele se petrec totuși într-o neîntreruptă continuitate, în care precedentele există, iar predecesorii pot fi numiți. Niciunul din ele nu lasă să se vadă ceva de felul unei explozii de curenți subterani care, după ce și-au acumulat forța în întuneric, izbucnesc pe neașteptate. Numele pe care le asociem cu ele, Galileo Galilei, Martin Luther și cele ale marilor navigatori, exploratori și aventurieri din perioada marilor descoperiri, aparțin încă unei lumi premoderne. Mai mult decît atît, patosul straniu al noutății, pretenția aproape violentă a celor mai mulți dintre marii scriitori, savanți și filosofi, începînd cu secolul al XVII-lea, de a fi observat lucruri pe care nimeni nu le mai observase pînă atunci, de a fi gîndit ceea ce nimeni nu mai gîndise, nu se regăsesc la niciunul dintre acești oameni, nici chiar la Galilei.[1] Acești precursori

1. Expresia *scienza nouva* pare să se întîlnească pentru prima oară în opera matematicianului italian din secolul al XVI-lea Niccolò Tartaglia, creatorul noii științe a balisticii, pe care, susținea el, a descoperit-o pentru că a fost cel dintîi care a aplicat raționamentul geometric la mișcarea proiectilelor. (Datorez această informație profesorului Alexandre Koyré.) Mai semnificativ în contextul nostru este că Galilei, în *Sidereus Nuncius* (1610), insistă asupra "noutății absolute" a descoperirilor sale, găsindu-se totuși, fără îndoială, la o depărtare încă mare de pretenția lui Hobbes, după care filosofia politică "este tot atît de veche precum cartea mea *De Cive*" (*English Works,* ed. Molesworth (1839), I, IX) sau de convingerea lui Descartes că

nu sînt revoluționari, iar motivele și intențiile lor rămîn încă ferm înrădăcinate în tradiție.

În ochii contemporanilor lor, cel mai spectaculos dintre aceste evenimente trebuie să fi fost descoperirea unor continente de care nu se mai auzise și a unor oceane nebănuite; cel mai tulburător a fost poate ruptura ireparabilă a creștinătății apusene produsă de Reformă, cu contestarea ortodoxiei ca atare, ce a decurs de aici, și cu amenințarea imediată a liniștii sufletești a oamenilor; evenimentul cel mai puțin remarcat a fost fără îndoială adăugarea unui nou instrument la arsenalul de unelte deja considerabil al omului, folositor doar pentru a privi la stele, cu toate că era primul instrument pur științific născocit vreodată. Totuși, dacă am putea măsura mersul istoriei așa cum măsurăm procesele naturale, am descoperi pesemne că ceea ce a avut la început impactul cel mai puțin vizibil, primele încercări făcute de om în descoperirea universului, a sporit constant atît în importanță, cît și în viteză, pînă ce a ajuns să pună în umbră nu numai lărgirea suprafeței terestre, care nu și-a văzut limita decît în mărginirea globului însuși, ci și încă aparent nelimitatul proces al acumulării economice.

Acestea sînt însă simple speculații. În realitate, descoperirea Pămîntului, cartografierea continentelor și a mărilor sale au durat mai multe secole și au început abia acum să se apropie de sfîrșit. Abia acum omul intră pe deplin în posesia locuinței sale pieritoare, adunînd laolaltă orizonturile nesfîrșite, care pentru toate epocile anterioare rămîneau deschise într-un chip ispititor și interzis, într-un glob căruia îi cunoaște contururile maiestuoase și suprafața detaliată întocmai cum își cunoaște liniile palmei. În chiar momentul descoperirii imensității spațiului terestru disponibil începea faimoasa contractare a globului, pentru ca, în final, în lumea noastră (care, deși e consecința epocii moderne, nu se identifică defel cu lumea epocii moderne), fiecare om să devină în aceeași măsură locuitor al planetei și locuitor al țării sale. Oamenii trăiesc acum într-un tot continuu de dimensiunile pămîntului, unde chiar și ideea de distanță, încă inerentă contiguității riguroase a părților, a

---

niciun filosof de dinaintea lui nu reușise în filosofie ("Scrisoare traducătorului ce poate servi drept prefață" la *Principiile filosofiei*). Începînd cu secolul al XVII-lea, pretenția noutății absolute și respingerea întregii tradiții au devenit locuri comune. Karl Jaspers (*Descartes und die Philosophie* (ed. a 2-a; 1948), *pp. 61 și urm.*) stăruie asupra diferenței dintre filosofia Renașterii, în care "Drang nach Geltung der originalen Persönlichkeit... das Neusein als Auszeichnung verlangte" [imboldul prețuirii personalității originale... revendică noul ca distincție] și știința modernă, în care "sich das Wort «neu» als sachliches Wertpraedikat verbreitet" [cuvîntul "nou" se răspîndește ca un atribut obiectiv al valorii]. El arată în același context cît este de diferită ca semnificație pretenția noutății în știință de cea a noutății în filosofie. Neîndoielnic, Descartes și-a prezentat filosofia așa cum un om de știință ar prezenta o nouă descoperire științifică. Astfel, el scrie următoarele cu privire la propriile sale "considérations": "Je ne mérite point plus de gloire de les avoir trouvées, que ferait un passant d'avoir rencontré par bonheur à ses pieds quelque riche trésor, que la diligence de plusieurs aurait inutilement cherché longtemps auparavant" [Nu merit defel mai multă glorie pentru a le fi găsit decît i s-ar cuveni unui trecător fiindcă a avut norocul de a descoperi la picioarele sale o comoară de preț, pe care pînă atunci sîrguința celor mulți a căutat-o zadarnic vreme îndelungată] (*La recherche de la vérité* (ed. Pléiade), p. 669).

cedat în fața atacului vitezei. Viteza a cucerit spațiul; și, cu toate că își descoperă limita la granița insurmontabilă a prezenței simultane a unui corp în două locuri diferite, acest proces de cucerire a transformat distanța în ceva fără importanță, căci nu mai este nevoie de o parte însemnată a vieții omenești – ani, luni sau chiar săptămîni – pentru a se atinge orice punct de pe Pămînt.

Desigur, nimic nu putea fi mai străin de țelul exploratorilor și al navigatorilor porniți în jurul lumii la începutul epocii moderne decît acest proces de închidere a orizonturilor; ei au pornit cu gîndul de a lărgi Pămîntul, nu de a-l micșora, transformîndu-l într-o minge, iar atunci cînd s-au supus chemării depărtărilor, nu au avut defel intenția de a suprima distanțele. Doar înțelepciunea privirii retrospective vede ceea ce este evident, și anume că nimic nu poate rămîne nemărginit dacă poate fi măsurat, că fiecare măsurătoare adună laolaltă părți îndepărtate și, prin urmare, dă naștere apropierii acolo unde înainte domnea distanța. Astfel, hărțile terestre și cele marine de la începuturile epocii moderne anunțau invențiile tehnice prin care întreg spațiul terestru s-a micșorat, fiind pus la dispoziția noastră. Înainte de micșorarea spațiului și de înlăturarea distanței prin apariția căilor ferate, a vapoarelor cu aburi și a avioanelor, s-a produs o contractare cu mult mai importantă și mai eficientă datorată capacității minții omenești de a măsura și, folosindu-se de numere, simboluri și modele, de a comprima și de a reduce distanțele fizice terestre pînă la scara naturală a corpului omenesc, a simțurilor și înțelegerii sale. Înainte să știm cum să înconjurăm Pămîntul, cum să circumscriem în zile și în ore sfera habitatului omenesc, am adus globul terestru în sufrageriile noastre, pentru a-l atinge cu mîinile noastre și a-l vedea învîrtindu-se înaintea ochilor noștri.

Există un alt aspect al acestei chestiuni, care, după cum vom vedea, va avea o mai mare importanță în contextul nostru. Stă în natura capacității umane de a face măsurători să nu poată funcționa decît în condițiile în care omul se desprinde de orice implicare în – și de orice preocupare pentru – ceea ce îi stă la îndemînă, retrăgîndu-se la o anumită distanță de tot ceea ce se află în preajma lui. Cu cît distanța dintre el și mediul său înconjurător, lume sau Pămînt, va fi mai mare, cu atît va fi el mai capabil să observe și să măsoare și cu atît îi va rămîne mai puțin spațiu terestru, aparținînd lumii. Faptul că micșorarea hotărîtoare a Pămîntului a fost consecința inventării avionului, adică a părăsirii complete a suprafeței terestre este un simbol al fenomenului general, și anume că orice micșorare a distanței terestre poate fi cîștigată numai cu prețul stabilirii unei distanțe categorice între om și Pămînt, al înstrăinării omului de mediul său terestru nemijlocit.

Faptul că Reforma, un eveniment întru totul diferit, ne pune în cele din urmă față în față cu un fenomen al înstrăinării asemănător, pe care Max Weber chiar l-a identificat, sub numele de "ascetism intramundan", drept sursa cea mai adîncă a noii mentalități capitaliste, poate fi una din numeroasele coincidențe ce fac ca istoricului să îi vină atît de greu să nu creadă în fantome, în demoni și în *Zeitgeist*. Ceea ce e atît de izbitor și de tulburător este

asemănarea în deosebirea extremă. Căci această înstrăinare intramundană nu are nimic de-a face, nici în intenție, nici în conținut, cu înstrăinarea de Pământ inerentă descoperirii și luării în posesie a Pământului. În plus, înstrăinarea intramundană, a cărei factualitate istorică a fost demonstrată de Max Weber în celebra sa lucrare, nu este prezentă numai în noua moralitate care s-a născut din încercările lui Luther și Calvin de a restaura în chip ferm preocuparea credinței creștine pentru lumea de dincolo; ea este prezentă în egală măsură, chiar dacă la un nivel cu totul diferit, în exproprierea țărănimii, care a fost consecința neprevăzută a exproprierii proprietăților bisericești și, ca atare, factorul cel mai important în dezmembrarea sistemului feudal.[2] Ar fi inutil, desigur, să ne întrebăm ce curs ar fi urmat economia noastră fără acest eveniment, al cărui impact a împins umanitatea occidentală către o evoluție în care întreaga proprietate a fost distrusă în procesul aproprierii ei, toate obiectele devorate în procesul producerii lor, iar stabilitatea lumii subminată printr-un continuu proces de schimbare. Totuși, asemenea speculații au un sens în măsura în care ne amintesc că istoria este o poveste făcută din evenimente, și nu din forțe sau din idei cu desfășurare previzibilă. Ele sînt nefolositoare și chiar periculoase cînd sînt folosite ca argumente împotriva realității și cînd urmăresc să indice posibilități și alternative pozitive, deoarece nu numai numărul lor este prin definiție nelimitat, dar le lipsește și neprevăzutul concret al evenimentului, pe care îl compensează prin simpla verosimilitate. Ele rămîn astfel pure fantome, oricît de prozaic ar fi modul în care sînt prezentate.

Ca să nu subestimăm avîntul atins de acest proces după secole de dezvoltare aproape nestînjenită, ar fi nimerit poate să reflectăm la așa-numitul "miracol economic" din Germania postbelică, miracol numai dacă este privit într-un cadru de referință depășit. Exemplul german arată foarte clar că, în condițiile moderne, exproprierea oamenilor, distrugerea obiectelor și devastarea orașelor se dovedesc un stimulent radical pentru un proces care nu este cel al simplei refaceri, ci al unei acumulări mai rapide și mai eficiente de bogăție - cu condiția ca țara să fie îndeajuns de modernă pentru a răspunde în termeni de proces de producție. În Germania, distrugerea fățișă a înlocuit inexorabilul proces al deprecierii tuturor obiectelor aparținînd lumii, care constituie trăsătura economiei risipei în care trăim în prezent. Rezultatul este aproape același: o senzațională prosperitate care, Germania postbelică o dovedește, nu e alimentată de abundența bunurilor materiale sau de

2. Ceea ce nu înseamnă negarea importanței descoperirii făcute de Max Weber despre puterea uriașă care decurge din dirijarea către lume a preocupării pentru lumea de dincolo (vezi "Etica protestantă și spiritul capitalismului", în *Religionssoziologie* (1920), vol. I). Weber observă că etosul protestant al muncii a fost precedat de anumite trăsături ale eticii monastice și, într-adevăr, se poate observa un prim germene al acestor atitudini în faimoasa distincție făcută de Augustin între *uti* și *frui*, între lucrurile lumii acesteia pe care omul le poate folosi, însă fără a se bucura de ele, și lucrurile lumii viitoare, în care omul poate găsi plăcere pentru ele însele. Creșterea puterii omului asupra lucrurilor lumii acesteia vine în ambele cazuri din distanța pe care omul o pune între el și lume, adică din înstrăinarea de lume.

ceva stabil și dat, ci de însuși procesul producției și al consumului. În condițiile moderne, nu distrugerea, ci conservarea duce la ruină, deoarece însăși durabilitatea obiectelor conservate este cel mai mare obstacol în calea procesului de rulaj, a cărui accelerare permanentă reprezintă singura constantă rămasă acolo unde acest proces și-a impus dominația.[3]

Am văzut mai devreme că proprietatea, spre deosebire de bogăție și de apropriere, desemnează posesiunea privată a unei părți dintr-o lume comună și că ea reprezintă de aceea pentru om condiția politică cea mai elementară de apartenență la lume. Tot așa, exproprierea și înstrăinarea de lume coincid, iar epoca modernă, într-un contrast izbitor cu intențiile tuturor agenților prinși în joc, a început prin a înstrăina de lume anumite straturi ale populației. Avem tendința să neglijăm importanța capitală pe care această înstrăinare o are pentru epoca modernă, deoarece îi subliniem de obicei caracterul laic și asociem laicitatea cu apartenența la lume. Și totuși, laicizarea, ca eveniment istoric concret, nu înseamnă altceva decît separarea Bisericii de stat, a religiei de politică, ceea ce, dintr-o perspectivă religioasă, implică mai curînd o revenire la atitudinea primilor creștini de a "da Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu" decît o pierdere a credinței și a transcendenței sau un interes nou și pronunțat pentru lucrurile lumii acesteia.

Pierderea modernă a credinței nu este de origine religioasă – urmele ei nu pot fi găsite în Reformă sau în Contra-Reformă, cele două mari mișcări religioase ale epocii moderne –, iar întinderea ei nu se mărginește cîtuși de puțin la sfera religioasă. În plus, chiar admițînd că epoca modernă a început cu o bruscă și inexplicabilă eclipsare a transcendenței, a credinței într-o viață de apoi, de aici nu ar rezulta nicidecum că o asemenea pierdere l-ar fi silit pe om să se replieze asupra lumii. Dovezile istorice arată, dimpotrivă, că oamenii moderni nu s-au întors spre lumea aceasta, ci spre ei înșiși. Una din tendințele cele mai statornice ale filosofiei moderne de la Descartes încoace și contribuția ei cea mai originală poate la istoria filosofiei a fost preocuparea exclusivă pentru sinele distinct de suflet, de persoană sau de om în general, încercarea de a reduce toate experiențele, atît cele ce presupun lumea, cît și cele ce presupun alte ființe umane, la experiența care are loc între om și sinele său. Însemnătatea descoperirii lui Max Weber privitoare la originile capitalismului stă tocmai în aceea că a demonstrat că o uriașă activitate strict mundană este posibilă fără ca lumea să stîrnească vreun

3. Rațiunea invocată cel mai adesea pentru a explica redresarea surprinzătoare a Germaniei – aceea că nu a trebuit să suporte povara unui buget militar – este neconvingătoare din două motive: în primul rînd, timp de cîțiva ani, Germania a trebuit să plătească costurile ocupației, care s-au ridicat la o sumă aproape egală cu un buget militar în toată regula, și, în al doilea rînd, producția de război este considerată în alte economii drept factorul cel mai important al prosperității postbelice. În plus, ideea pe care doresc să o susțin ar putea fi ilustrată la fel de bine de următorul fenomen, banal și totuși cu totul nefiresc: prosperitatea este strîns legată de producția "inutilă" de mijloace de distrugere, de bunuri produse spre a fi irosite fie prin întrebuințarea lor în distrugere, fie – și acesta este cazul cel mai comun – prin distrugerea lor, deoarece cad aproape imediat în desuetudine.

interes sau vreo plăcere, o activitate a cărei motivație profundă, dimpotrivă, este grija și preocuparea față de sine. Nu înstrăinarea de sine, cum credea Marx[4], ci înstrăinarea de lume a constituit semnul distinctiv al epocii moderne.

Exproprierea, privarea anumitor grupuri de locul lor în lume și expunerea lor fără apărare în fața necesităților vieții a creat atît acumularea inițială de bogăție, cît și posibilitatea de a transforma prin muncă această bogăție în capital. Împreună, cele două au constituit condițiile apariției unei economii capitaliste. Faptul că această evoluție declanșată de expropriere și întreținută de ea urma să aibă drept rezultat o uriașă creștere a productivității umane a fost limpede de la început, cu secole înainte de revoluția industrială. Noua clasă muncitoare, care trăia literalmente de pe-o zi pe alta, nu era numai supusă în chip nemijlocit urgenței constrîngătoare a necesităților vieții[5], ci, era în același timp, înstrăinată de toate preocupările și grijile care nu rezultă direct din însuși procesul vieii. Ceea ce s-a eliberat în primele etape de formare ale celei dintîi clase muncitoare libere din istorie a fost puterea proprie "forței de muncă", adică puterea inerentă abundenței pur naturale a procesului biologic, care, ca orice forță naturală – cea de procreare, tot atît de mult ca cea de muncă –, furnizează un generos surplus care depășește producerea noului menită să compenseze dispariția vechiului. Ceea ce deosebește această evoluție de la începutul epocii moderne de fenomene asemănătoare din trecut este faptul că exproprierea și acumularea de bogăție

4. Există în scrierile tînărului Marx mai multe indicii care atestă faptul că nu ignora cu desăvîrșire implicațiile pe care înstrăinarea de lume le are în economia capitalistă. Astfel, într-un articol timpuriu din 1842, intitulat "Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz" (vezi *Marx-Engels Gesamtausgabe* (Berlin, 1932), partea I, vol. I, pp. 266 și urm.), el critică o lege împotriva furtului nu doar pentru că opoziția formală dintre proprietar și hoț nu ia în considerare "nevoile omenești" – faptul că hoțul care se servește de lemn are nevoie de el într-un chip mai urgent decît proprietarul care îl vinde – și, prin urmare, îi dezumanizează pe oameni, punîndu-i pe picior de egalitate ca proprietari-de-lemn pe cel-ce-se-folosește-de-lemn și pe cel-ce-vinde-lemnul, ci și pentru că lemnul însuși este deposedat de natura sa. O lege care îi privește pe oameni doar ca proprietari consideră lucrurile doar ca proprietăți, iar proprietățile doar ca obiecte de schimb, nu ca obiecte de întrebuințare. Că lucrurile se denaturează atunci cînd sînt folosite în vederea schimbului – această idee i-a fost probabil sugerată lui Marx de Aristotel, care arăta că, deși pantoful poate fi dorit sau pentru întrebuințare, sau în vederea schimbului, este împotriva naturii acestuia să fie oferit la schimb, "căci pantoful nu e confecționat pentru a fi obiect de troc" (*Politica,* 1257 a 8). (În treacăt fie spus, influența lui Aristotel asupra stilului gîndirii lui Marx mi se pare aproape tot atît de prezentă la el și de hotărîtoare ca și influența filosofiei lui Hegel.) Considerații ocazionale ca acestea joacă totuși un rol minor în opera sa, care a rămas ferm înrădăcinată în subiectivismul extrem al epocii moderne. În societatea sa ideală, unde oamenii vor produce în calitate de ființe umane, înstrăinarea de lume este chiar mai prezentă decît înainte; căci atunci ei vor fi în stare să își obiectiveze *(vergegenständlichen)* individualitatea și particularitatea, pentru a-și confirma și actualiza adevărata ființă: "Unsere Produktionen wären ebensoviele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete" [Producțiile noastre ar fi tot atîtea oglinzi, din care ființa noastră și-ar străluci în față], ("Aus den Exzerpttheften"(1844–1845), în *Gesamtausgabe,* partea I, vol. III, pp. 546–547).

5. Ceea ce bineînțeles se deosebește considerabil de condițiile actuale în care zilierul a devenit deja un angajat plătit cu un salariu săptămînal; într-un viitor probabil nu foarte îndepărtat salariul anual garantat va elimina cu totul aceste condiții de început.

nu au dus pur și simplu la stabilirea unei noi proprietăți, nici la o nouă redistribuire a bogăției, ci au fost reintegrate în proces pentru a genera exproprieri suplimentare, o productivitate sporită și mai multă apropriere.

Cu alte cuvinte, eliberarea forței de muncă ca proces natural nu s-a mărginit la anumite clase ale societății, iar apropriera nu s-a încheiat odată cu satisfacerea nevoilor și a dorințelor; acumularea de capital nu a condus, așadar, la stagnarea pe care o cunoaștem atît de bine din istoria imperiilor bogate anterioare epocii moderne, ci s-a răspîndit în întreaga societate, dînd naștere unui val de bogăție mereu în creștere. Însă acest proces, care reprezintă într-adevăr "procesul vital al societății", cum obișnuia Marx să îl numească, și a cărui capacitate de a produce bogăție nu se poate compara decît cu rodnicia proceselor naturale în care nașterea unui singur bărbat și a unei singure femei ar fi de ajuns pentru a produce prin înmulțire orice număr dat de ființe umane, rămîne legat de principiul înstrăinării de lume în care își are originea; procesul poate continua numai cu condiția ca durabilității și stabilității specifice lumii să nu li se permită să intervină, numai atîta vreme cît toate obiectele aparținînd lumii, toate produsele finite ale procesului de producție sînt reintroduse în proces la o viteză din ce în ce mai mare. Altfel spus, procesul acumulării de bogăție, așa cum îl cunoaștem noi, stimulat de procesul vieții și stimulînd la rîndul lui viața umană, este posibil numai dacă lumea și apartenența la lume a omului sînt sacrificate.

Prima fază a acestei înstrăinări s-a remarcat prin cruzimea ei, prin mizeria și sărăcia materială pe care le-a adus unui număr tot mai mare de "sărmani muncitori", pe care exproprierea i-a lipsit de dubla ocrotire a familiei și a proprietății, adică a posesiunii familiale private a unei părți din lume, care pînă în epoca modernă adăpostise procesul vital individual și activitatea muncii supusă necesităților lui. A doua fază a fost atinsă atunci cînd societatea a luat locul familiei, devenind subiectul unui nou proces al vieții. Protecția asigurată de apartenența la o clasă socială a înlocuit protecția oferită altădată de apartenența la o familie, iar solidaritatea socială a devenit un înlocuitor foarte eficient al vechii solidarități naturale care guverna celula familială. În plus, societatea în ansamblul ei, "subiectul colectiv" al procesului vieții, a încetat să mai fie o entitate abstractă, "ficțiunea comunistă" de care economia clasică avea nevoie; așa cum celula familială se identifica se cu deținerea privată a unei părți a lumii, cu proprietatea ei, tot astfel societatea se va identifica cu o proprietate concretă, chiar dacă deținută în comun, cu teritoriul statului-națiune care, pînă la declinul său din secolul al XX-lea, va oferi tuturor claselor un înlocuitor pentru casa deținută în mod privat, de care clasa celor săraci fusese lipsită.

Teoriile organice ale naționalismului, îndeosebi în varianta lui central europeană, se întemeiază toate pe o identificare a națiunii și a relațiilor dintre membrii ei cu familia și cu relațiile familiale. Întrucît societatea înlocuiește familia, se presupune că "pămîntul țării și sîngele neamului" trebuie să guverneze relațiile dintre membrii ei; omogenitatea populației și înrădăcinarea ei în pămîntul unui teritoriu dat devin pretutindeni premisele indispensabile

ale statului-națiune. Dar, cu toate că această evoluție a micșorat fără îndoială cruzimea și mizeria, ea nu a influențat cîtuși de puțin procesul de expropriere și de înstrăinare de lume, dat fiind că proprietatea colectivă este, la drept vorbind, o contradicție în termeni.

Declinul sistemului european al statelor-națiune, contractarea economică și geografică a globului terestru, astfel că prosperitatea și recesiunea tind să devină fenomene planetare, transformarea umanității, care pînă în zilele noastre nu era decît o noțiune abstractă sau un principiu călăuzitor rezervat umaniștilor, într-o entitate reală ai cărei membri din cele mai îndepărtate puncte ale globului se pot întîlni în mai puțin timp decît le trebuia pentru același lucru membrilor unei națiuni cu o generație în urmă, toate acestea se leagă de începuturile ultimei faze a acestei evoluții. Așa cum familia și proprietatea ei au fost înlocuite de apartenența la o clasă socială și de teritoriul național, tot astfel umanitatea începe acum să se substituie societăților circumscrise național, iar Pămîntul să ia locul teritoriului limitat al statelor. Dar indiferent de ceea ce va aduce viitorul, procesul înstrăinării de lume, declanșat prin expropriere și caracterizat de continua creștere a bogăției, nu poate dobîndi decît proporții încă mai radicale, dacă i se permite să își urmeze propria lege. Căci omul nu poate deveni cetățean al lumii, așa cum este cetățean al țării sale, iar omul social nu poate deține proprietatea colectivă, așa cum familia și gospodarul dețin proprietatea lor privată. Ascensiunea societății a provocat declinul simultan al domeniului public și al domeniului privat. Însă dispariția lumii publice comune, atît de hotărîtoare în formarea omului însingurat al masei și atît de periculoasă pentru formarea mentalității lipsite de lume a mișcărilor ideologice moderne de masă, a început cu pierderea, mult mai concretă, a acelei părți de lume pe care omul o deținea în mod privat.

36
Descoperirea punctului arhimedic

"De cînd un prunc s-a născut într-o iesle, probabil că niciun lucru atît de mare nu s-a mai petrecut cu atît de puțin zgomot." Cu aceste cuvinte Whitehead prezintă intrarea pe scena "lumii moderne"[6] a lui Galilei și a descoperirii telescopului. Nu e nimic exagerat în această afirmație. Întocmai ca naşterea din iesle, care nu a însemnat sfîrșitul Antichității, ci începutul a ceva atît de nou, de neașteptat și de neprevăzut, încît nici speranța, nici teama nu ar fi putut să îl anticipeze, aceste prime priviri aruncate asupra universului printr-un instrument, *în același timp* adaptat *simțurilor* omenești și menit să dezvăluie ceea ce ar fi trebuit în chip categoric și pentru totdeauna să rămînă mai presus de ele, au pregătit cadrul pentru o lume în întregime nouă și au

6. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (ed. Pelican, 1926), p. 12.

determinat cursul altor evenimente care, cu mult mai mult zgomot, aveau să anunțe epoca modernă. Cu excepția mediului, redus numeric și lipsit de importanță politică, de învățați – astronomi, filosofi și teologi –, telescopul nu a stîrnit o mare emoție; atenția publică a fost atrasă mai curînd de spectaculoasa demonstrație făcută de Galilei a legilor căderii corpurilor, socotite drept începutul științei moderne a naturii (deși nu e sigur că prin ele însele, fără transformarea lor ulterioară în legea newtoniană universală a gravitației – care rămîne unul dintre cele mai măreț exemple de îmbinare modernă de astronomie și de fizică –, ar fi condus vreodată noua știință pe calea astrofizicii). Căci ceea ce deosebea în chip radical noua concepție despre lume nu numai de concepția Antichității sau de cea a Evului Mediu, ci și de marea sete de experiență directă a Renașterii a fost presupunerea după care același tip de forță exterioară trebuie să se manifeste și în căderea corpurilor terestre și în mișcările corpurilor cerești.

În plus, noutatea descoperirii făcute de Galilei a fost umbrită de legătura ei prea strînsă cu operele predecesorilor. Nu speculațiile filosofice ale lui Nicolaus Cusanus sau Giordano Bruno, ci imaginația exersată în matematică a astronomilor, a lui Copernic și Kepler, au pus sub semnul întrebării concepția geocentrică, mărginită despre lume pe care oamenii o aveau din timpuri străvechi. Nu Galilei, ci filosofii au fost primii care au înlăturat dihotomia dintre Pămîntul unic și cerul unic de deasupra lui, ridicînd Pămîntul, cum credeau ei, "la rangul stelelor nobile" și găsindu-i un loc într-un univers etern și infinit.[7] Și se pare că astronomii nu au avut nevoie de telescop ca să afirme, împotriva întregii experiențe sensibile, că nu Soarele se mișcă în jurul Pămîntului, ci că Pămîntul se învîrtește în jurul Soarelui. Dacă privește înapoi la aceste începuturi, cu toată înțelepciunea și cu toate prejudecățile privirii retrospective, istoricul este ispitit să conchidă că nu a fost nevoie de vreo confirmare empirică pentru abolirea sistemului ptolemeic. A fost nevoie mai curînd de curajul speculativ de a urma principiul antic și medieval al simplității naturii – chiar dacă el a dus la negarea întregii experiențe sensibile – și de marea îndrăzneală a imaginației lui Copernic, cea care l-a ridicat de pe Pămînt permițîndu-i să îl privească de sus de parcă ar fi fost într-adevăr un locuitor al Soarelui. Iar istoricul se vede îndreptățit să tragă asemenea concluzii atunci cînd vede că descoperirile lui Galilei au fost precedate de un "véritable retour à Archimède" [de o adevărată întoarcere la Arhimede], petrecut începînd cu Renașterea. Este semnificativ, fără îndoială, că Leonardo l-a studiat cu pasiune pe Arhimede și că Galilei a putut fi numit discipolul său.[8]

Totuși, nici speculațiile filosofilor, nici viziunile astronomilor nu au constituit vreodată un eveniment. Înainte ca Galilei să descopere telescopul, filosofia lui Giordano Bruno a suscitat puțin interes chiar și printre învățați,

---

7. Urmez excelenta prezentare făcută recent de Alexandre Koyré asupra înrudirii istorice dintre filosofie și gîndirea științifică în "revoluția din secolul al XVII-lea" (*From the Closed World to the Infinite Universe* (1957), pp. 43 și urm.).

8. Vezi P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie* (1947), pp. 28–29.

iar fără confirmarea factuală pe care descoperirea i-a oferit-o revoluției copernicane, nu numai teologii, ci toți "oamenii cu judecată... ar fi socotit-o drept o pretenție nebunească... izvorîtă dintr-o imaginație nestăpînită".[9] În domeniul ideilor există numai originalitate și profunzime, amîndouă calități personale, dar nu și noutate absolută, obiectivă; ideile vin și pleacă, ele își au propria durată, chiar nemurire, ce depinde de puterea de iluminare care le e proprie, care există și dăinuie independent de timp și de istorie. În plus, ideile, spre deosebire de evenimente, nu sînt niciodată fără precedent, iar speculațiile neconfirmate empiric despre mișcarea Pămîntului în jurul Soarelui nu erau mai puțin lipsite de precedent decît ar fi teoriile contemporane despre atomi, presupunînd că nu ar avea nicio bază experimentală și nicio consecință în lumea factuală.[10] Ceea ce a făcut Galilei și ceea ce nimeni nu făcuse pînă la el a fost să folosească telescopul în așa fel încît tainele universului să fie livrate cunoașterii omenești "cu certitudinea percepției sensibile"[11]; cu alte cuvinte, el a pus la îndemîna unei creaturi terestre și a simțurilor sale corporale ceea ce păruse pentru totdeauna imposibil de atins, accesibil în cel mai bun caz incertitudinilor speculației și ale imaginației.

Această diferență de semnificație dintre sistemul copemican și descoperirile lui Galilei a fost foarte bine înțeleasă de Biserica Catolică, care nu a ridicat nicio obiecție față de teoria pregalileană a Soarelui imobil și a Pămîntului în mișcare, cîtă vreme astronomii au folosit-o ca pe o ipoteză convenabilă *unor scopuri matematice*; dar, așa cum cardinalul Bellarmine i-a arătat lui Galilei, "a dovedi că ipoteza... salvează aparențele nu e nicidecum același lucru cu a demonstra realitatea mișcării Pămîntului".[12] Cît de pertinentă era această remarcă s-a putut vedea numaidecît din schimbarea bruscă de atitudine ce a cuprins lumea savantă după confirmarea descoperirii lui Galilei. De acum înainte, entuziasmul cu care Giordano Bruno concepuse un univers infinit, exultarea pioasă cu care Kepler contemplase Soarele, "cel mai minunat

---

9. E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Science* (ed. Anchor), p. 38 (cf. Koyré, *op. cit.*, p. 55, care declară că influența lui Bruno s-a făcut simțită "abia după marile descoperiri legate de telescop ale lui Galilei").

10. Primul "care a salvat fenomenele pornind de la presupoziția că cerul este în repaus, pe cînd Pămîntul se mișcă pe o orbită oblică, rotindu-se în același timp în jurul propriei axe" a fost Aristarh din Samos, în secolul al III-lea î.e.n., iar primul care a conceput o structură atomică a materiei a fost Democrit din Abdera în secolul al V-lea î.e.n. O prezentare foarte instructivă a lumii fizice grecești privite din punctul de vedere al științei moderne ne este oferită de S. Sambursky în *The Physical World of the Greeks* (1956).

11. Galilei *(op. cit.)* a subliniat el însuși acest lucru: "Oricine poate ști cu certitudinea percepției sensibile că Luna nu are cîtuși de puțin parte de o suprafață netedă și șlefuită etc." (citat din Koyré, *op. cit.*, p. 89).

12. O poziție asemănătoare întîlnim la teologul luteran Osiander din Nürenberg, care, în introducerea lucrării postume a lui Copernic, *Despre revoluțiile corpurilor cerești* (1546), scria: "Ipotezele acestei cărți nu sînt în chip necesar adevărate, ba nici chiar probabile. Un singur lucru contează. Ele trebuie să ducă prin calcul la rezultate ce sînt în concordanță cu fenomenele observate". Ambele referințe sînt preluate din Philipp Frank, "Philosophical Uses of Science", *Bulletin of Atomic Scientists,* vol. XIII, nr. 4 (aprilie, 1957).

dintre toate corpurile din univers, a cărui esență întreagă nu este altceva decît lumină pură" și care, prin urmare, era, în opinia lui, locașul cel mai potrivit al lui "Dumnezeu și al binecuvîntaților îngeri"[13], ori satisfacția mai stăpînită a lui Nicolaus Cusanus de a vedea Pămîntul în sfîrșit acasă pe cerul înstelat - toate acestea au ajuns să strălucească prin absență. "Confirmîndu-și" predecesorii, Galilei stabilea un fapt demonstrabil acolo unde mai înainte se întîlneau speculații inspirate. Reacția filosofică imediată în fața acestei realități nu a fost exultarea, ci îndoiala carteziană, pe care s-a întemeiat filosofia modernă - acea "școală a suspiciunii", cum a numit-o Nietzsche odată - și care a dus la convingerea că "numai pe temelia fermă a unei neînduplecate disperări se poate clădi de acum încolo în siguranță locuința sufletului".[14]

Timp de mai multe secole, consecințele acestui eveniment, încă o dată nu altfel decît s-a întîmplat în urma nașterii lui Isus, au rămas contradictorii și nehotărîte; chiar și astăzi conflictul dintre evenimentul propriu-zis și urmările sale aproape imediate e departe de a se fi rezolvat. Ascensiunii științelor naturii i se atribuie o creștere evidentă și tot mai rapidă a cunoașterii și a puterii omenești; nu cu mult înainte de epoca modernă, umanitatea europeană avea mai puține cunoștințe decît Arhimede în secolul al III-lea î.e.n., în timp ce primii cincizeci de ani ai secolului nostru au fost martorii unor descoperiri mai importante decît cele din toate celelalte secole luate la un loc ale istoriei consemnate. Totuși, același fenomen este învinuit cu egală îndreptățire pentru creșterea cu nimic mai puțin evidentă a deznădejdii umane sau pentru nihilismul specific modern, care s-a răspîndit printre segmente tot mai largi ale populației, partea cea mai semnificativă a acestei disperări și a acestui nihilism fiind probabil că ele nu îi mai cruță nici pe oamenii de știință, al căror optimism bine statornicit mai putea, în secolul al XIX-lea, să țină piept pesimismului tot atît de îndreptățit al gînditorilor și al poeților. Concepția astrofizică modernă despre lume, inaugurată de Galilei, și provocarea pe care a lansat-o capacității simțurilor de a dezvălui realitatea ne-au lăsat un univers ale cărui calități ne sînt cunoscute doar prin felul în care ele ne afectează instrumentele de măsură, și - cum spunea Eddington - "primele seamănă la fel de mult cu cele din urmă, pe cît seamănă un număr de telefon cu un abonat".[15] Altfel spus, în locul calităților obiective descoperim instrumente, iar în locul naturii sau al universului - după spusele lui Heisenberg - omul se întîlnește numai cu sine[16].

---

13. Burtt, *op. cit.*, p. 58.

14. Bertrand Russell, "A Free Man's Worship", în *Mysticism and Logic* (1918), p. 46.

15. Citat de J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science* (ed. Mentor), p. 141.

16. Fizicianul german Werner Heisenberg a formulat această idee în mai multe publicații recente. De exemplu: "Wenn man versucht, von der Situation in der modernen Naturwissenschaft ausgehend, sich zu den in Bewegung geratenen Fundamenten vorzutasten, so hat man den Eindruck, ... dass zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht..., dass wir gewissermassen immer nur uns selbst begegnen" [Dacă încercăm, pornind de la situația din știința modernă a naturii, să

Important în contextul nostru este că de același eveniment sînt în mod esențial legate atît deznădejdea, cît și triumful. Dacă am așeza faptele într-o perspectivă istorică, totul s-ar petrece ca și cum descoperirea făcută de Galilei ar fi dovedit în chip limpede că nici temerile cele mai negre ale speculației omenești, nici speranțele ei cele mai îndrăznețe – antica teamă că simțurile noastre, propriile noastre organe menite să recepteze realitatea, ne-ar putea trăda și năzuința arhimedică de a găsi un punct exterior Pămîntului, din care lumea să poată fi scoasă din țîțîni – nu se puteau realiza decît împreună, ca și cum împlinirea năzuinței ar fi asigurată numai de pierderea realității, iar teama ar fi îndepărtată numai prin dobîndirea unor puteri supraomenești. Căci, indiferent de ceea ce facem astăzi în fizică – declanșînd procese energetice care de regulă au loc numai în Soare, încercînd să refacem într-o eprubetă procesele evoluției cosmice, pătrunzînd cu ajutorul telescoapelor în spațiul cosmic pînă la două și chiar șase miliarde de ani lumină, construind mașini pentru producerea și controlul unor energii necunoscute în economia naturii terestre, atingînd în acceleratoarele atomice viteze care se apropie de viteza luminii, producînd elemente care nu se găsesc în natură sau răspîndind pe suprafața Pămîntului particule radioactive create de noi prin întrebuințarea radiației cosmice –, manevrăm natura întotdeauna dintr-un punct din univers exterior Pămîntului. Fără a sta de fapt acolo unde Arhimede însuși își dorea să stea *(dos moi pou stô)*, legați încă de Pămînt prin condiția umană, noi am găsit o cale de a acționa asupra Pămîntului chiar și în interiorul naturii terestre, ca și cum am dispune de el din exterior, din punctul arhimedic. Și chiar cu riscul de a pune în pericol procesul vieții naturale, noi expunem Pămîntul forțelor cosmice, universale, străine de economia naturii.

Deși aceste succese nu au fost prevăzute de nimeni și cu toate că cele mai multe teorii contemporane le contrazic categoric pe cele formulate în timpul primelor secole ale epocii moderne, evoluția însăși a fost posibilă numai pentru că la început vechea dihotomie dintre cer și Pămînt a fost abolită, ajungîndu-se la o unificare a universului, astfel încît nimic din ceea ce se petrece în natura terestră nu a mai fost privit de atunci înainte ca un eveniment pur pămîntesc. Toate evenimentele au fost considerate ca supuse unei legi universal valabile în sensul cel mai deplin al cuvîntului, ceea ce înseamnă, printre altele, că valabilitatea ei depășește domeniul experienței sensibile omenești (chiar și al experiențelor sensibile făcute cu ajutorul celor

---

pătrundem bîjbîind pînă la fundamentele care au ajuns să se clatine, atunci avem impresia că, pentru prima dată în decursul istoriei, pe întreg pămîntul omul nu-și mai stă în față decît sieși..., că, într-o anumită măsură, nu ne mai întîlnim decît cu noi înșine], (*Das Naturbild der heutigen Physik* (1955), pp. 17–18). Punctul de vedere pe care îl apără Heisenberg este că obiectul observat nu are existență independent de subiectul care observă: "Durch die Art der Beobachtung wird entschieden, welche Züge der Natur bestimmt werden und welche wir durch unsere Beobachtungen verwischen" [Prin *felul* observației, se decide care trăsături ale naturii ajung determinate și care sînt șterse prin observațiile noastre] (*Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft* (1949), p. 67).

mai perfecționate instrumente), trece dincolo de domeniul memoriei omenești și de momentul apariției omului pe Pămînt, depășind chiar și apariția vieții organice și a Pămîntului însuși. Toate legile noii științe astrofizice sînt formulate din punctul arhimedic, iar acest punct se găsește probabil cu mult mai departe de Pămînt și exercită asupra lui cu mult mai multă putere decît Arhimede sau Galilei au îndrăznit să gîndească vreodată.

Dacă astăzi oamenii de știință atrag atenția asupra faptului că putem considera cu egală îndreptățire că Pămîntul se învîrte în jurul Soarelui sau că Soarele se învîrte în jurul Pămîntului, că ambele supoziții sînt în concordanță cu fenomenele observate și că diferența nu ține decît de punctul de referință ales, asta nu înseamnă cîtuși de puțin o revenire la poziția cardinalului Bellarmine sau a lui Copernic, cînd astronomii se ocupau cu simple ipoteze. E vorba mai curînd de faptul că noi am deplasat punctul arhimedic și mai departe de Pămînt, spre un punct din univers unde nici Pămîntul, nici Soarele nu sînt centrele unui sistem universal. Ceea ce înseamnă că nu ne mai simțim legați nici măcar de Soare, că ne mișcăm liber în univers, alegîndu-ne punctul de referință acolo unde este mai potrivit în vederea unui anumit scop. Pentru realizările concrete ale științei moderne, trecerea de la vechiul sistem heliocentric la un sistem lipsit de un centru fix este fără îndoială la fel de importantă ca și trecerea inițială de la concepția geocentrică la concepția heliocentrică asupra lumii. Abia acum ne-am constituit noi înșine în ființe "universale", creaturi care nu sînt terestre prin natură și prin esență, ci numai prin condiția de a fi vii și care, de aceea, datorită capacității lor de a raționa, pot să depășească această condiție nu prin simple speculații, ci în chip efectiv. Totuși, relativismul general care rezultă în mod automat din trecerea de la viziunea heliocentrică la aceea a unei lumi lipsite de centru – viziune conceptualizată în teoria relativității a lui Einstein, care neagă faptul că "la un moment prezent dat toată materia este simultan reală"[17], negînd totodată, implicit, că Ființa care apare în timp și în spațiu posedă o realitate absolută – era deja conținut în sau cel puțin precedat de acele teorii din secolul al XVII-lea după care albastrul nu e nimic altceva decît o "relație cu ochiul care privește", iar greutatea nimic altceva decît o "relație de accelerare reciprocă".[18] Originea relativismului modern nu se află la Einstein, ci la Galilei și Newton.

Ceea ce a deschis calea epocii moderne nu a fost străvechea năzuință a astronomilor de a atinge simplitatea, armonia și frumusețea, cea care l-a făcut pe Copernic să privească dinspre Soare orbitele planetelor, în loc să le privească dinspre Pămînt, nici proaspăt trezita iubire pentru Pămînt și lume a Renașterii, cu revolta ei împotriva raționalismului scolasticii medievale; dimpotrivă, această iubire pentru lume a fost cea dintîi victimă a triumfalei

17. Whitehead, *op. cit.*, p. 120.

18. Eseul de tinerețe al lui Ernst Cassirer, *Einstein's Theory of Relativity* (Dover Publications, 1953), se oprește în chip elocvent asupra continuității dintre știința secolului al XX-lea și știința secolului al XVII-lea.

înstrăinări de lume a epocii moderne. A fost vorba mai curînd de descoperirea, datorată noului instrument, a faptului că imaginea copernicană a "bărbatului ce stă în Soare... dominînd cu privirea planetele"[19] era mai mult decît o imagine ori un gest, era de fapt semnul uimitoarei capacități umane de a gîndi din perspectiva universului rămînînd totuși pe Pămînt și al unei alte capacități omenești, pesemne chiar mai uluitoare, aceea de a întrebuința legile cosmice ca principii călăuzitoare în acțiunea terestră. Comparate cu înstrăinarea de Pămînt ce însoțește întreaga dezvoltare a științelor naturii în epoca modernă, fuga de învecinarea cu Pămîntul, cuprinsă în descoperirea globului ca întreg, și înstrăinarea de lume, produsă de îndoitul proces al exproprierii și al acumulării de bogăție, sînt de importanță secundară.

În orice caz, chiar dacă înstrăinarea de lume a fixat cursul și evoluția societății moderne, înstrăinarea de Pămînt a devenit și a rămas emblema științei moderne. Sub semnul înstrăinării de Pămînt, fiecare știință, nu doar fizica și științele naturii, și-a modificat într-un chip atît de radical conținutul cel mai profund, încît se poate pune întrebarea dacă a existat ceva de felul științei înaintea epocii moderne. Iar asta se vede poate cel mai bine în istoria celui mai important instrument intelectual al noii științe, procedeele algebrei moderne, prin care matematica "a reușit să se elibereze de lanțurile spațialității"[20], adică de geometrie, care, după cum îi arată și numele, depinde de măsurile și de măsurătorile terestre. Matematica modernă l-a eliberat pe om de lanțurile experienței terestre și a eliberat puterea lui de cunoaștere de robia limitei.

Important aici nu este că la începutul epocii moderne oamenii credeau încă, împreună cu Platon, în structura matematică a universului, nici că, o generație mai tîrziu, credeau, împreună cu Descartes, că o cunoaștere sigură nu e posibilă decît acolo unde intelectul se joacă cu propriile sale forme și formule. Hotărîtoare este subordonarea geometriei, într-un fel cu totul contrar platonismului, modului de tratare algebric, cel care face vizibil idealul modern de reducere a datelor sensibile și a mișcărilor terestre la simboluri matematice. Fără acest limbaj simbolic non-spațial, Newton nu ar fi putut reuni astronomia și fizica într-o singură știință sau, altfel spus, formula o lege a gravitației în care aceeași ecuație să cuprindă mișcările corpurilor cerești de pe firmament și mișcarea corpurilor terestre de pe pămînt. Chiar și atunci era limpede că matematica modernă, printr-un progres deja amețitor, descoperise uimitoarea facultate umană de a prinde în simboluri acele dimensiuni și concepte care, în cel mai bun caz, fuseseră *gîndite* ca negații și deci ca limitări ale intelectului, deoarece imensitatea lor părea să depășească inteligența simplilor muritori, cei a căror existență durează un răstimp neînsemnat și rămîne legată de un colț nu prea important al universului.

19. J. Bronowski, într-un articol intitulat "Science and Human Values", atrage atenția asupra rolului important pe care metafora l-a jucat în gîndirea marilor oameni de știință (vezi *Nation*, 29 decembrie 1956).

20. Burtt, *op. cit.*, p. 44.

Însă chiar mai însemnată decît această posibilitate – aceea de a lua în calcul entități ce nu pot fi "văzute" cu ochii minții – a fost faptul că noul instrument intelectual, chiar mai nou în această privință și mai important decît toate instrumentele științifice la a căror inventare a contribuit, a deschis calea unui mod cu totul neașteptat de întîlnire și de abordare a naturii prin experiment. Prin experiment, omul și-a exercitat de curînd cîștigata eliberare de lanțurile experienței terestre; în loc să observe fenomenele naturale așa cum îi erau date, el a așezat natura sub condițiile propriului intelect, adică sub condiții dobîndite dintr-un punct de vedere astrofizic universal, un punct cosmic de sprijin, situat în afara naturii înseși.

Din acest motiv, matematica a devenit știința principală a epocii moderne, iar întîietatea de care se bucură nu are nimic de-a face cu felul în care Platon socotea matematica drept cea mai nobilă dintre toate științele, întrecută numai de filosofie, de care, credea el, nimănui nu ar trebui să îi fie îngăduit să se apropie dacă nu s-a familiarizat în prealabil cu lumea matematică a formelor ideale. Căci matematica (adică geometria) asigura introducerea potrivită în acel cer al Ideilor, unde simplele imagini *(eidôla)* și umbre, materia pieritoare, nu mai pot stînjeni apariția ființei eterne, unde asemenea apariții sînt salvate *(sôzein ta phainomena)* și puse la adăpost, purificate în egală măsură de senzualitatea și de moartea omenească, ca și de perisabilitatea materială. Totuși, formele matematice și ideale nu erau produsele intelectului, ci se ofereau ochilor minții așa cum datele sensibile se oferă organelor de simț; iar cei deprinși să sesizeze ceea ce era ascuns privirii corporale și minții neinstruite a celor mulți vedeau ființa adevărată sau, mai curînd, ființa în manifestarea ei veritabilă. Odată cu apariția modernității, matematica nu își lărgește pur și simplu conținutul, nici nu se extinde spre infinit pentru a deveni aplicabilă la imensitatea unui univers infinit și într-o nesfîrșită expansiune, ci încetează să se mai ocupe de manifestări. Ea nu mai reprezintă începutul filosofiei, al "științei" Ființei în înfățișarea ei veritabilă, ci devine știința structurii intelectului omenesc.

Cînd geometria analitică a lui Descartes a tratat spațiul și întinderea, acea *res extensa* a naturii și a lumii, în așa fel "încît relațiile ei, oricît de complicate, să trebuiască întotdeauna să se poată exprima în formule algebrice", matematica a izbutit să reducă și să traducă tot ceea ce nu este omul în tipare identice cu structurile mentale omenești. Cînd, în plus, aceeași geometrie analitică a dovedit, "dimpotrivă, că adevărurile numerice... pot fi în întregime reprezentate spațial", s-a elaborat o știință fizică ce nu reclama pentru formularea ei completă alte principii pe lîngă cele ale matematicii pure, iar în această știință omul se putea mișca, se putea aventura în spațiu și putea fi sigur că nu va întîlni nimic altceva în afară de sine, nimic care nu putea fi redus la tipare existente în el.[21] Fenomenele puteau fi salvate acum doar în măsura în care se puteau reduce la o ordine matematică, iar această operație

21. *Ibid.*, p. 106.

matematică nu servea la pregătirea intelectului omenesc pentru dezvăluirea adevăratei ființe, îndreptîndu-l către măsurile ideale ce apar în datele sensibile, ci servea, dimpotrivă, la reducerea acestor date la măsura intelectului omenesc, care, dacă distanța este suficientă, iar el îndeajuns de departe și de detașat, poate examina și dirija mulțimea și diversitatea concretului după propriile lui tipare și simboluri. Acestea nu mai sînt forme ideale dezvăluite ochilor minții, ci rezultatul îndepărtării de fenomene a ochilor minții și, în aceeași măsură, a ochilor corpului, al reducerii a tot ce se arată prin forța distanței.

În aceste condiții de îndepărtare, fiecare ansamblu de obiecte se transformă într-o simplă masă, iar fiecare masă, oricît de dezordonată, incoerentă și confuză, se va supune anumitor tipare și scheme ce posedă aceeași validitate și tot atîta semnificație cît o curbă matematică, pe care, după cum *remarca* odată Leibniz, o putem găsi întotdeauna între puncte aruncate la întîmplare pe o bucată de hîrtie. Căci, dacă "se poate arăta că o rețea matematică de un fel oarecare poate fi urzită în jurul oricărui univers ce cuprinde un număr de obiecte... atunci faptul că universul nostru se potrivește tratării matematice nu are nicio semnificație filosofică importantă".[22] Ceea ce nu demonstrează, fără îndoială, existența unei ordini frumoase în sine inerente naturii și nici nu îi oferă o confirmare intelectului omenesc, capacității sale de a depăși în acuitate simțurile sau calității sale de organ potrivit de receptare a adevărului.

Acea *reductio scientiae ad mathematicam* [reducere a științei la matematică] specific modernă a refuzat mărturia naturii observate de aproape de simțurile omenești în același fel în care Leibniz a refuzat să accepte ceea ce se știa despre originea întîmplătoare și natura haotică a punctelor de pe bucata de hîrtie. Iar sentimentul de neîncredere, de indignare și de deznădejde, care a fost prima și care, din punct de vedere spiritual, continuă să fie cea mai durabilă consecință a descoperirii faptului că punctul arhimedic nu a fost un vis zadarnic al speculației goale, nu se deosebește de indignarea neputincioasă pe care o resimte un om căruia, după ce a văzut cu ochii lui cum punctele au fost aruncate la întîmplare și fără o intenție anume pe hîrtie, i se arată și este silit să admită că toate simțurile și întreaga lui putere de judecată l-au trădat și că, în realitate, a văzut formarea unei "linii geometrice a cărei direcție este constant și uniform definită de o singură regulă"[23].

---

22. Bertrand Russel, citat de J. W. N. Sullivan, *op. cit.*, p. 144. Vezi și distincția pe care o face Whitehead între metoda științifică tradițională de clasificare și maniera modernă de măsurare: prima urmărește realități obiective, al căror principiu se găsește în natura înțeleasă ca ceva diferit; a doua este în întregime subiectivă, nu depinde de calități și nu cere altceva decît să fie dată o mulțime de obiecte.

23. Leibniz, *Discours de métaphysique*, nr. 6.

A fost nevoie de mai multe generații și de cîteva secole pînă să iasă la lumină adevărata semnificație a revoluției copernicane și a descoperirii punctului arhimedic. Abia noi, iar noi abia de cîteva decenii, am ajuns să trăim într-o lume pe de-a-ntregul definită de o știință și de o tehnologie ale căror adevăr obiectiv și cunoaștere practică derivă din legi cosmice și universale, distincte de legile terestre și "naturale", o lume în care naturii terestre și artificialului uman li se aplică o cunoaștere dobîndită prin alegerea unui punct de referință din afara Pămîntului. Există o prăpastie adîncă între cei de dinaintea noastră, care știau că Pămîntul se învîrte în jurul Soarelui, că nici unul, nici celălalt nu sînt centrul universului și care trăgeau concluzia că omul și-a pierdut atît casa, cît și locul privilegiat din interiorul creației, și noi înșine, care sîntem încă și pesemne vom fi mereu creaturi legate de Pămînt, dependente de metabolismul cu natura terestră, și care am descoperit mijloacele de a declanșa procese de origine cosmică și poate chiar de dimensiuni cosmice. Dacă cineva dorește să tragă o linie de demarcație între epoca modernă și lumea în care am ajuns să trăim, ar putea foarte bine să o găsească în diferența dintre o știință care privește natura dintr-un punct de vedere universal și dobîndește astfel deplină stăpînire asupra ei și o știință cu adevărat "universală", care introduce în natură procese cosmice, chiar cu riscul evident de a o distruge și de a distruge odată cu ea stăpînirea omului asupra naturii.

Pentru moment, lucrul la care ne gîndim în primul rînd este, firește, colosala creștere a puterii omenești de distrugere, faptul că sîntem în stare să distrugem întreaga viață organică de pe pămînt și că într-o zi vom fi probabil capabili să distrugem pînă și Pămîntul însuși. Totuși, noua putere creatoare care îi corespunde, faptul că putem produce elemente noi care nu au existat niciodată în natură, că nu sîntem în stare să facem numai speculații asupra raportului dintre masă și energie și asupra identității lor profunde, ci și să transformăm cu adevărat masa în energie sau radiația în materie, nu este întru nimic mai puțin teribilă și nu e cu nimic mai puțin dificil să i se facă față. În același timp, am început să populăm spațiul din jurul Pămîntului cu stele artificiale, creînd, ca să zicem așa, sub forma sateliților, noi corpuri cerești și sperăm că, într-un viitor nu prea îndepărtat, vom fi capabili să înfăptuim ceea ce epocile de dinaintea noastră socoteau drept cea mai mare, mai adîncă și mai sfîntă taină a naturii, aceea de a crea sau de a recrea miracolul vieții. Folosesc intenționat cuvîntul "a crea" spre a arăta că, în realitate, noi facem ceea ce pentru toate epocile de dinainte trecea drept prerogativa exclusivă a acțiunii divine.

Gîndul acesta ni se pare o blasfemie și, cu toate că este astfel pentru orice sistem de referință tradițional, filosofic sau teologic, occidental sau oriental, el nu este o mai mare blasfemie decît ceea ce am făcut pînă acum și decît ceea ce năzuim să facem. Gîndul își pierde totuși caracterul blasfemiator de

îndată ce înțelegem ceea ce Arhimede a înțeles atît de bine, chiar dacă nu a știut cum să ajungă la acel punct situat în afara Pămîntului, și anume că, indiferent de modul în care explicăm evoluția Pămîntului, a naturii și a omului, ele trebuie să fi luat ființă printr-o forță transmundană, "universală", a cărei lucrare trebuie să poată fi înțeleasă pînă acolo încît să poată fi imitată de cineva capabil să ocupe aceeași poziție. În cele din urmă, doar o asemenea presupusă poziție în universul exterior Pămîntului ne îngăduie să producem procese care nu se întîlnesc pe Pămînt și nu joacă niciun rol într-o materie stabilă, dar sînt hotărîtoare pentru apariția materiei. Stă într-adevăr în însăși firea lucrurilor ca astrofizica, iar nu geofizica, știința "universală", iar nu științele "naturii", să fi fost cea capabilă să pătrundă pînă la tainele ultime ale Pămîntului și ale naturii. Din perspectiva universului, Pămîntul nu este decît un caz particular și poate fi înțeles ca atare, tot așa cum, în această privință, nu poate exista o diferență hotărîtoare între materie și energie, ambele nefiind "decît forme diferite ale aceleiași substanțe fundamentale".[24]

Deja odată cu Galilei și, cu siguranță, începînd cu Newton, cuvîntul "universal" a început să capete un sens cît se poate de precis: el înseamnă "valabil dincolo de sistemul nostru solar". Ceva foarte asemănător s-a petrecut și cu un alt cuvînt de origine filosofică, cuvîntul "absolut", care se folosește pentru "timpul absolut", "spațiul absolut", "mișcarea absolută" sau "viteza absolută", desemnînd de fiecare dată un timp, un spațiu, o mișcare, o viteză prezente în univers și în comparație cu care timpul, spațiul, mișcarea sau viteza terestre nu sînt decît "relative". Tot ceea ce se întîmplă pe Pămînt a ajuns relativ de cînd punerea în raport a Pămîntului cu universul a devenit punctul de referință al tuturor măsurătorilor.

Sub aspect filosofic, se pare că aptitudinea omului de a adopta acest punct de sprijin cosmic, universal, fără a-și schimba locul, constituie semnul cel mai clar al originii lui universale, ca să zicem așa. E ca și cum nu am mai avea nevoie de teologie ca să ne spună că omul nu este, nu poate să fie din lumea aceasta, chiar dacă își petrece viața aici; și poate într-o zi vom ajunge să vedem în străvechiul entuziasm al filosofilor pentru universal primul indiciu, ca și cum numai ei ar fi avut acest presentiment, că va veni timpul cînd oamenii vor trebui să trăiască *în condițiile* terestre și, în același timp, vor fi în stare să privească Pămîntul și să acționeze asupra lui dintr-un punct situat în afară. (Singurul neajuns – sau cel puțin așa pare în momentul de față – este că omul, deși poate *opera* plecînd de la un punct de sprijin absolut, "universal", lucru pe care filosofii nu l-au crezut niciodată posibil, și-a pierdut capacitatea de *a gîndi* în termeni absoluți, universali, împlinind astfel și năruind în același timp criteriile și idealurile filosofiei tradiționale. În locul vechii dihotomii dintre Pămînt și cer, avem una nouă, între om și univers, sau între capacitățile de înțelegere ale minții omenești și legile universale pe care omul le poate descoperi și manevra fără a le înțelege cu adevărat.)

---

24. Urmez prezentarea lui Werner Heisenberg, "Elementarteile der Materie", în *Vom Atom zum Weltsystem* (1954).

Indiferent care vor fi recompensele și poverile acestui viitor încă nesigur, un lucru e cert: deși ar putea influența considerabil, poate chiar radical, limbajul și conținutul metaforic al religiilor existente, viitorul nici nu va suprima, nici nu va înlătura și nici măcar nu va deplasa acel necunoscut care constituie domeniul credinței.

Cu toate că noua știință, știința punctului arhimedic, a avut nevoie de secole și de generații pentru a-și dezvălui pe de-a-ntregul posibilitățile, avînd nevoie de aproape două sute de ani înainte de a începe măcar să schimbe lumea și să stabilească condiții noi pentru viața omului, minții omenești nu i-a luat mai mult de cîteva decenii, nici chiar o generație, ca să tragă anumite concluzii din descoperirile lui Galilei și din metodele și premisele pe baza cărora ele fuseseră făcute. Gîndirea omenească s-a transformat în cîțiva ani sau în cîteva decenii tot atît de radical pe cît lumea omului în cîteva secole; și, cu toate că această schimbare s-a mărginit, cum era de așteptat, la acei cîțiva care aparțineau celei mai ciudate dintre toate societățile moderne, societatea savanților și republica literelor (singura societate care a supraviețuit tuturor schimbărilor de convingeri și tuturor conflictelor fără o revoluție și fără a uita vreodată "să onoreze omul ale cărui credințe nu le mai împărtășește"[25]), această societate a anticipat în multe privințe, numai prin puterea imaginației instruite și controlate, schimbarea radicală de gîndire a tuturor oamenilor moderni, care a devenit o realitate perceptibilă politic abia în zilele noastre.[26] Descartes este părintele filosofiei moderne în aceeași măsură în care Galilei este strămoșul științei moderne și, cu toate că e adevărat că după secolul al XVII-lea, mai cu seamă din pricina evoluției filosofiei moderne, știința și filosofia s-au despărțit într-un chip mai hotărît ca niciodată pînă atunci[27] – Newton a fost aproape ultimul care își mai socotea

25. Bronowski, *op. cit.*

26. Întemeierea și începuturile Societății Regale sînt cît se poate de semnificative. La înființare, membrii au trebuit să accepte să nu se angajeze sub nicio formă în chestiuni care se situau în afara statutului fixat de rege, mai cu seamă să nu ia parte la dispute politice sau religioase. Sîntem ispitiți să tragem concluzia că idealul științific modern al "obiectivității" s-a născut aici, ceea ce ar sugera că originea sa este politică, și nu științifică. Mai mult decît atît, pare demn de atenție că, încă de la început, oamenii de știință au socotit necesar să se organizeze într-o societate, iar faptul că lucrul întreprins înăuntrul Societății Regale s-a dovedit cu mult mai important decît lucrul făcut în afara ei a demonstrat cîtă dreptate au avut să se organizeze astfel. O organizație, indiferent dacă e a oamenilor de știință care au abjurat politica sau a politicienilor, este întotdeauna o instituție politică; acolo unde se organizează, oamenii urmăresc să acționeze și să cîștige putere. Nicio colaborare științifică nu înseamnă știință pură, fie că scopul ei este să acționeze asupra societății și să asigure membrilor ei o anumită poziție în interiorul acesteia, fie că – așa cum a fost și cum este încă într-o mare măsură cazul cercetării organizate din științele naturii – acționează în comun ca să pună stăpînire pe natură. Într-adevăr, cum observa odată Whitehead, "nu e o întîmplare că epoca științei s-a transformat în epoca organizării. Gîndirea organizată este baza acțiunii organizate" nu pentru că, sîntem tentați să adăugăm, gîndirea ar fi baza acțiunii, ci mai degrabă pentru că știința modernă ca "organizare a gîndirii" a introdus în gîndire un element de acțiune (vezi *The Aims of Education* (ed. Mentor), pp. 106–107).

27. În excepționala sa interpretare a filosofiei carteziene, Karl Jaspers insistă asupra curiozei

strădaniile drept "filosofie experimentală", oferindu-şi descoperirile reflecţiei "astronomilor şi filosofilor"[28], tot aşa cum Kant a fost ultimul filosof care mai era, totodată, un fel de astronom şi de naturalist[29] –, filosofia modernă îşi datorează, mai mult decît orice filosofie anterioară, originea şi evoluţia unor descoperiri ştiinţifice concrete. Faptul că această filosofie, corespondent precis al unei concepţii ştiinţifice despre lume de mult abandonate, nu s-a demodat astăzi, nu se datorează numai naturii filosofiei care, acolo unde este autentică, posedă aceeaşi perenitate şi durabilitate ca şi lucrările de artă, ci este strîns legat în acest caz particular de evoluţia ulterioară a unei lumi în care adevăruri care timp de secole nu fuseseră decît la îndemîna celor puţini au devenit realităţi pentru toată lumea.

Ar fi absurd, fără îndoială, să trecem cu vederea corespondenţa aproape prea exactă dintre înstrăinarea de lume a omului modern şi subiectivismul filosofiei moderne, de la Descartes şi Hobbes la senzualismul, empirismul şi pragmatismul britanic, sau de la idealismul şi materialismul german, pînă la existenţialismul fenomenologic şi la pozitivismul logic ori epistemologic de dată recentă. Însă ar fi tot atît de absurd să credem că ceea ce l-a făcut pe filosof să întoarcă spatele vechilor chestiuni metafizice şi să îşi îndrepte atenţia către introspecţia de diverse tipuri – introspecţia *aparatului* său senzorial sau cognitiv, introspecţia conştiinţei sale, a proceselor psihologice şi logice – a fost un impuls apărut din dezvoltarea autonomă a ideilor sau, într-o altă variantă a aceleiaşi interpretări, să credem că lumea noastră ar fi arătat altfel dacă filosofia ar fi rămas ancorată în tradiţie. Aşa cum am spus deja, nu ideile, ci evenimentele schimbă lumea – sistemul heliocentric este, ca idee, tot atît de vechi ca şi speculaţiile pitagoreice şi tot atît de persistent în istoria noastră ca tradiţiile neoplatoniciene, fără să fi transformat vreodată, din această pricină, lumea sau gîndirea omului –, autorul evenimentului hotărîtor al epocii moderne fiind mai curînd Galilei decît Descartes. Descartes era el însuşi întru totul conştient de acest lucru şi, aflînd de procesul şi de retractarea lui Galilei, a fost ispitit pentru o clipă să îşi arunce în foc toate manuscrisele, căci "dacă mişcarea Pămîntului este falsă, toate fundamentele filosofiei mele sînt şi ele false"[30]. Dar, înălţînd ceea ce se întîmplase la nivelul unei gîndiri intransigente, Descartes şi ceilalţi filosofi au înregistrat cu neasemuită precizie şocul enorm provocat de acest eveniment; ei au anticipat, în parte cel puţin, tocmai dilemele inerente noului punct de sprijin adoptat de om, cu care, fiind prea ocupaţi, oamenii de ştiinţă nu

---

inepţii a ideilor "ştiinţifice" ale lui Descartes, asupra lipsei lui de înţelegere pentru spiritul ştiinţei moderne şi asupra înclinaţiei lui de a accepta teoriile fără examen critic şi fără dovezi concrete, ceea ce stîrnise deja uimirea lui Spinoza (*op. cit.*, în special pp. 50 şi urm., şi 93 şi urm.).

28. Vezi Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trad. Motte (1803), II, 314.

29. Una din primele publicaţii ale lui Kant se intitulează *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels [Istoria generală a naturii şi teoria cerului]*.

30. Vezi scrisoarea lui Descartes către Mersenne, din noiembrie 1633.

și-au bătut capul pînă ce, în zilele noastre, ele au început să își facă apariția chiar în lucrul lor, stînjenindu-le cercetările. De atunci, curioasa nepotrivire dintre dispoziția afectivă a filosofiei moderne, care fusese de la început precumpănitor pesimistă, și dispoziția afectivă a științei moderne, care se dovedise pînă de curînd de un optimism atît de viguros, s-a șters. Pare să fi rămas puțină voioșie în fiecare dintre ele.

38
Apariția îndoielii carteziene

Filosofia modernă începe cu îndoiala, cu acel *de omnibus dubitandum est* al lui Descartes, însă nu cu îndoiala ca mijloc de control propriu minții omenești, menit să o păzească de înșelătoriile gîndirii și de iluziile simțurilor, nici ca scepticism îndreptat împotriva moravurilor și a prejudecăților oamenilor și ale vremurilor și nici chiar ca metodă critică de cercetare științifică și de speculație filosofică. Îndoiala carteziană are o cu mult mai largă sferă de cuprindere, iar intenția ei este prea radicală ca să poată fi determinată printr-un conținut atît de concret. În filosofia și în gîndirea modernă, îndoiala ocupă aproape aceeași poziție centrală ca cea ocupată în toate veacurile precedente de grecescul *thaumazein,* mirarea în fața a tot ce există așa cum există. Descartes a fost cel dintîi care a teoretizat această îndoială modernă, devenită după el motorul firesc, imperceptibil, ce pune ideile în mișcare, axa nevăzută în jurul căreia s-a așezat întreaga gîndire. Întocmai cum, de la Platon și Aristotel pînă la epoca modernă, filosofia conceptuală, prin reprezentanții ei cei mai de seamă și mai autentici, fusese expresia articulată a uimirii, tot astfel filosofia modernă de la Descartes încoace e formată din articulările și din ramificațiile îndoielii.

Îndoiala carteziană, în înțelesul ei radical și universal, a reprezentat la început răspunsul dat unei noi realități, o realitate ce nu a fost cu nimic mai puțin reală doar pentru că timp de secole s-a mărginit la cercul restrîns și lipsit de însemnătate politică al savanților și al cărturarilor. Filosofii au înțeles numaidecît că descoperirile lui Galilei nu însemnau simpla contestare a mărturiei simțurilor și că nu rațiunea era aceea care, precum la Aristarh și la Copernic, "le siluise astfel simțurile", pentru că atunci oamenii nu ar mai fi avut într-adevăr de ales decît între facultățile lor și a lăsa rațiunea înnăscută să devină "stăpîna credinței lor".[31] Nu rațiunea, ci un instrument făcut de mîna omului, telescopul, a schimbat de fapt concepția asupra lumii fizice; nu contemplația, observația și speculația au dus la noua cunoaștere, ci

31. Prin aceste cuvinte, Galilei își exprimă admirația pentru Copernic și Aristarh, a căror rațiune "a fost în stare... să siluiască simțurile, astfel încît, în ciuda acestui fapt, să se facă stăpîna credinței lor" (*Dialogues concerning the Two Great Systems of the World,* trad. Salusbury (1661), p. 301).

intervenția energică a lui *homo faber,* a producerii și a fabricării. Altfel spus, omul fusese înșelat cît timp crezuse că realitatea și adevărul li se vor dezvălui simțurilor și rațiunii sale dacă rămîne credincios față de ceea ce a văzut cu ochii corpului și ai minții. Vechea opoziție dintre adevărul sensibil și adevărul rațional, dintre facultatea inferioară a simțurilor de a percepe adevărul și facultatea superioară a rațiunii de a descoperi adevărul, a pălit în fața acestei provocări, în fața evidenței implicite că nici adevărul, nici realitatea nu sînt date, că nici primul, nici cea de-a doua nu se arată așa cum sînt și că numai amestecul omului în ceea ce apare și înlăturarea a tot ce se arată pot aduce speranța unei adevărate cunoașteri.

Abia acum s-a descoperit în ce măsură rațiunea și credința în rațiune nu depind de percepțiile fiecărui simț în parte, fiecare dintre ele putînd fi o iluzie, ci de premisa necontestată după care simțurile luate în ansamblu – ținute laolaltă și guvernate de simțul comun, al șaselea și cel mai însemnat simț – îl introduc pe om în realitatea care îl înconjoară. Dacă ochiul omenesc ne poate trăda într-un asemenea grad, încît atîtea generații de oameni au fost făcute să creadă că Soarele se învîrte în jurul Pămîntului, atunci metafora ochilor minții nu mai poate rezista cu nici un chip; ea se întemeia, cu toate că implicit și chiar și atunci cînd era folosită în opoziție cu simțurile, pe o încredere necondiționată în vederea corporală. Dacă Ființa și Ceea ce se arată se despart pentru totdeauna, și asta este într-adevăr – cum Marx observa odată – presupoziția de bază a întregii științe moderne, atunci nu mai rămîne nimic de acceptat prin credință; totul trebuie pus la îndoială. Este ca și cum s-ar fi împlinit îndepărtata profeție a lui Democrit, după care biruința minții asupra simțurilor nu se poate încheia decît cu înfrîngerea minții, cu deosebirea că acum datele furnizate de un instrument păreau să fi ieșit victorioase atît asupra minții, cît și asupra simțurilor.[31a]

Trăsătura caracteristică a îndoielii carteziene stă în universalitatea ei, în aceea că nimic, nici gîndirea și nici experiența, nu îi poate scăpa. Nimeni pesemne nu i-a explorat adevăratele dimensiuni cu mai multă onestitate decît Kierkegaard, atunci cînd a făcut saltul – nu dinspre rațiune, cum credea el, ci dinspre îndoială – spre credință, purtînd astfel îndoiala chiar în inima religiei moderne.[32] Universalitatea ei se întinde de la mărturia simțurilor la mărturia rațiunii și a credinței, deoarece această îndoială constă în fond în pierderea evidenței, iar gîndirea a pornit întotdeauna de la ceea ce este evident în și

31a. Democrit, după ce a afirmat că "la drept vorbind nu există nici alb, nici negru, nici amar, nici dulce", a adăugat: "Biată minte, de la simțuri îți iei tu argumentele și cauți apoi să le învingi? Propria-ți izbîndă ți-e înfrîngerea" (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (ed. a 4-a, 1922), frag. B 125).

32. Vezi *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est,* unul din primele manuscrise ale lui Kierkegaard și pesemne cea mai profundă interpretare a îndoielii carteziene de pînă acum. Kierkegaard povestește sub forma unei autobiografii spirituale cum a ajuns să îl cunoască pe Descartes studiindu-l pe Hegel și cum a regretat apoi că nu și-a început studiile filosofice cu operele lui. Acest mic tratat din volumul IV al ediției daneze a *Operelor complete* (Copenhaga, 1909) se găsește în traducere germană (Darmstadt, 1948).

prin sine – evident nu numai pentru gînditor, ci pentru toată lumea. Îndoiala carteziană nu s-a îndoit pur și simplu de faptul că înțelegerea omenească este deschisă la toate adevărurile ori că vederea omenească este capabilă să vadă toate lucrurile, ci de faptul că, pentru înțelegerea omenească, inteligibilitatea ar constitui o probă a adevărului, tot așa cum vizibilitatea nu constituia defel o dovadă a realității. Această îndoială se îndoiește de existența a ceva de felul adevărului și descoperă astfel cum conceptul tradițional de adevăr, fie că se întemeia pe percepția sensibilă, fie pe rațiune sau pe credința în revelația divină, se sprijinise pe dubla presupoziție după care ceea ce există cu adevărat va apărea de la sine, iar facultățile omenești sînt pregătite să îl recepteze.[33] Că adevărul se dezvăluie pe sine – acesta era crezul comun al Antichității păgîne și al celei ebraice, al filosofiei creștine și al celei laice. Iată de ce noua filosofie, modernă, s-a întors cu atîta vehemență – de fapt cu o violență vecină cu ura – împotriva tradiției, trecînd repede peste entuziasta reînviere și redescoperire a Antichității din Renaștere.

Ne dăm cu adevărat seama cît a fost de pătrunzătoare îndoiala carteziană doar dacă înțelegem că noile descoperiri au dat o lovitură chiar mai fatală încrederii omenești în lume și în univers decît ar lăsa să se vadă separarea categorică a ființei de ceea ce se arată. Căci acum relația dintre cele două nu mai este statică, precum în scepticismul tradițional, ca și cum ceea ce se arată nu ar face altceva decît să ascundă și să disimuleze adevărata ființă, ce scapă mereu cunoașterii omului. Dimpotrivă, această Ființă este uimitor de activă și de energică: ea își creează propriile apariții, atîta doar că aceste apariții sînt iluzii. Tot ceea ce percep simțurile omenești este rezultatul unor forțe secrete, invizibile, iar dacă, prin intermediul anumitor dispozitive, al unor instrumente ingenioase, aceste forțe sînt prinse în plină desfășurare mai curînd decît descoperite – așa cum animalul cade în cursă, iar hoțul este prins împotriva voinței și a intențiilor lui –, se constată că această Ființă

33. Legătura strînsă dintre încrederea în simțuri și încrederea în rațiune, proprie conceptului tradițional de adevăr, a fost clar recunoscută de Pascal. După el: "Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un et l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à leur tour: elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi" [Cele două principii ale adevărului, rațiunea și simțurile, nu numai sînt lipsite și unul, și celălalt de sinceritate, ci se și înșală reciproc. Simțurile înșală rațiunea prin apariții amăgitoare; și aceeași păcăleală pe care i-o pricinuiesc rațiunii, o primesc la rîndul lor din partea ei: rațiunea își ia revanșa. Pasiunile sufletului tulbură simțurile și le stîrnesc impresii false. Ele se întrec în minciună și în înșelătorie] (*Pensées* (ed. Pléiade, 1950), nr. 92, p. 849). Faimosul pariu al lui Pascal potrivit căruia, dacă dăm crezare învățăturilor creștine despre viața de apoi riscăm fără îndoială mai puțin decît dacă refuzăm să le credem, demonstrează îndeajuns legătura dintre adevărul rațional și sensibil și adevărul revelației divine. Pentru Pascal, ca și pentru Descartes, Dumnezeu este *un Dieu caché* [un Dumnezeu ascuns] (*ibid.*, nr. 366, p. 923) care nu se dezvăluie, însă a cărui existență și chiar bunătate este unica garanție ipotetică că viața omenească nu este un vis (coșmarul cartezian se repetă la Pascal, *ibid.* nr. 380, p. 928), iar cunoașterea omenească o înșelăciune divină.

extraordinar de productivă are o asemenea natură, încît dezvăluirile sale trebuie să fie iluzii, iar concluziile trase din aparițiile sale trebuie să fie înșelătoare.

Filosofia lui Descartes este bîntuită de două coșmaruri care într-un sens au devenit coșmarurile întregii epoci moderne, nu pentru că această epocă ar fi fost atît de profund influențată de filosofia carteziană, ci pentru că apariția lor era aproape imposibil de evitat odată ce au fost înțelese adevăratele consecințe ale concepției moderne despre lume. Aceste coșmaruri sînt foarte simple și foarte bine cunoscute. Într-unul, realitatea, atît a lumii, cît și a vieții omenești, este pusă la îndoială; dacă nu ne putem bizui nici pe simțuri, nici pe simțul comun și nici pe rațiune, atunci se prea poate ca tot ceea ce noi considerăm drept realitate să nu fie decît un vis. Celălalt privește condiția umană în general, așa cum era dezvăluită de noile descoperiri și de neputința omului de a se bizui pe simțurile și pe rațiunea lui; în asemenea condiții pare într-adevăr cu mult mai probabil ca un spirit rău, un *Dieu trompeur,* să îl înșele cu bun știință și cu răutate pe om decît ca Dumnezeu să fie conducătorul universului. Magia diabolică a acestui spirit rău ar consta în faptul de a fi creat o făptură care poartă în sine o idee despre adevăr doar pentru a-i acorda apoi asemenea facultăți, încît să nu fie niciodată în stare să ajungă la vreun adevăr, să nu fie niciodată capabilă să aibă vreo certitudine.

Într-adevăr, această din urmă chestiune, aceea a certitudinii, avea să devină hotărîtoare pentru întreaga evoluție a moralei moderne. De fapt, ceea ce s-a pierdut în epoca modernă nu a fost capacitatea de a sesiza adevărul și realitatea, sau cea de a crede, nici disponibilitatea, ce rezultă cu necesitate de aici, de a accepta mărturia simțurilor și a rațiunii, ci certitudinea care altădată însoțea această capacitate. În religie, nu credința în mîntuire sau în viața de apoi a fost cea care s-a pierdut imediat, ci acea *certitudo salutis* – și asta s-a întîmplat în toate țările protestante în care prăbușirea Bisericii Catolice eliminase ultima instituție atașată tradiției care, acolo unde autoritatea ei a rămas necontestată, s-a interpus între impactul modernității și masele de credincioși. După cum urmarea imediată a pierderii acestei certitudini a fost regăsirea dorinței pasionate de a face bine în viața aceasta, de parcă nu ar fi fost vorba decît de o îndelungată perioadă de încercare[34], tot astfel pierderea certitudinii adevărului a avut drept rezultat un zel proaspăt, cu totul nou, pentru franchețe – ca și cum omul își putea permite să fie mincinos doar cîtă vreme era încredințat de existența incontestabilă a adevărului și a realității obiective, care cu siguranță ar înfrînge și ar supraviețui tuturor minciunilor sale.[35] Profunda schimbare a normelor morale petrecută

34. Max Weber, care, în ciuda cîtorva erori de detaliu corectate între timp, rămîne singurul istoric care a pus problema epocii moderne cu profunzimea pe care o merită, a înțeles, de asemenea, că ceea ce a dus la răsturnarea aprecierii acordate lucrului și muncii nu a fost o simplă pierdere a credinței, ci pierderea acelei *certitudo salutis,* a siguranței mîntuirii. În contextul nostru, s-ar părea că această certitudine nu a fost decît una din numeroasele certitudini pierdute odată cu apariția epocii moderne.

35. E fără îndoială cît se poate de surprinzător că niciuna dintre religiile mari, cu excepția zoroastrismului, nu a inclus vreodată minciuna ca atare în rîndul păcatelor de moarte. Nu

în primul secol al epocii moderne a fost inspirată de nevoile și de idealurile celui mai important grup de oameni al acestei epoci, noii savanți; iar virtuțile cardinale moderne – reușita, hărnicia și francheța – sînt, în același timp, virtuțile supreme ale științei moderne.[36]

Societățile savante și Academiile regale au devenit centrele morale influente unde oamenii de știință se organizau pentru a găsi căi și mijloace prin care, cu ajutorul experimentelor și al instrumentelor, se putea întinde o cursă naturii, silind-o să își divulge secretele. Iar această sarcină uriașă, pe care nu o putea îndeplini nicidecum un singur om, ci numai efortul colectiv al celor mai luminate spirite ale umanității, a prescris regulile de conduită și noile norme de judecată. Locul ocupat altădată de adevăr în acel tip de "teorie" pe care, de la greci încoace, îl reprezentase privirea contemplativă a spectatorului preocupat să primească realitatea ce i se deschidea în față a fost preluat de tema reușitei, iar proba teoriei a devenit una "practică": va da sau nu rezultate? Teoria s-a transformat în ipoteză, iar reușita ipotezei a ajuns adevăr. Totuși, acest criteriu extrem de important al reușitei nu depinde de considerațiile practice sau de dezvoltările tehnice care pot să însoțească sau nu anumite descoperiri științifice. Criteriul reușitei este inerent esenței înseși și progresului științei moderne, fără nicio legătură cu aplicațiile sale. Aici reușita nu e defel idolul găunos în care a degenerat în societatea burgheză; ea însemna, iar în științe a continuat mereu să fie, o adevărată izbîndă a ingeniozității umane împotriva piedicilor copleșitoare.

Soluția carteziană a îndoielii universale sau eliberarea ei de cele două coșmaruri legate între ele – acela că totul e un vis și că nu există nimic real, și acela că lumea nu e guvernată de Dumnezeu, ci de un spirit rău care își bate joc de om – s-a asemănat prin metodă și conținut cu mutarea atenției de la adevăr spre francheță și de la realitate spre ceea ce e demn de încredere. Convingerea lui Descartes, după care, "deși nu e măsura lucrurilor ori a adevărului, mintea noastră trebuie negreșit să fie măsura lucrurilor pe care le afirmăm sau le negăm"[37], repetă ceea ce savanții descoperiseră în linii mari, fără a-i da o expresie precisă: chiar dacă nu există adevăr, omul poate fi sincer și, chiar dacă nu există certitudine pe care să te poți bizui, omul poate fi vrednic de încredere. Dacă exista salvare, ea trebuia să se găsească în omul însuși și, dacă exista o soluție la problemele puse de îndoială, ea trebuia să vină din îndoiala însăși. Dacă totul a devenit îndoielnic, atunci cel puțin îndoiala este certă și reală. Indiferent de starea realității și a adevărului așa cum sînt ele date simțurilor și rațiunii, "nimeni nu se poate îndoi de îndoiala sa și nu poate rămîne nesigur dacă se îndoiește sau nu".[38]

---

numai că nu există o poruncă precum: *Să nu minți* (căci porunca: *Să nu mărturisești strîmb împotriva aproapelui tău,* este bineînțeles de natură diferită), ci s-ar zice că, înainte de morala puritană, nimeni nu a socotit vreodată minciunile drept greșeli grave.

36. Aceasta e ideea principală a articolului lui Bronowski citat mai sus.

37. Dintr-o scrisoare a lui Descartes către Henry More, citat după Koyré, *op. cit.*, p. 117.

38. În dialogul *La recherche de la vérité par la lumière naturelle,* unde Descartes își expune intuițiile

Faimosul *cogito ergo sum* ("gîndesc, deci exist") nu provine, pentru Descartes, din vreo certitudine de sine a gîndirii ca atare – caz în care gîndirea ar fi cîștigat într-adevăr o nouă demnitate și o nouă semnificație pentru om –, ci este o simplă generalizare a lui *dubito ergo sum*.[39] Altfel spus, din simpla certitudine logică după care, îndoindu-mă de ceva, îmi dau seama de existența unui proces al îndoielii din conștiința mea, Descartes a conchis că acele procese care se petrec în mintea omului au o certitudine proprie și că pot deveni obiect de cercetare prin introspecție.

39

Introspecția și pierderea simțului comun

Într-adevăr, introspecția, nu reflecția minții omului asupra stării sufletului sau a corpului său, ci preocuparea pur cognitivă a conștiinței pentru propriul ei conținut (adică esența acelei *cogitatio* carteziene, unde *cogito* înseamnă întotdeauna *cogito me cogitare*) trebuie să conducă la certitudine, întrucît aici nu avem decît ceea ce mintea însăși a produs; nimeni nu intervine, cu excepția producătorului produsului, iar omul nu se confruntă cu nimic și cu nimeni altcineva decît cu el însuși. Cu mult înainte ca științele fizicii și ale naturii să înceapă să se întrebe dacă omul e capabil să întîlnească, să cunoască și să înțeleagă și altceva în afară de sine, filosofia modernă se asigurase prin introspecție că omul nu se preocupă decît de el însuși. Descartes

---

fundamentale fără pedanterie tehnică, locul central al îndoielii iese și mai mult în evidență decît în celelalte lucrări ale sale. Astfel, Eudox, care îi ține locul lui Descartes, explică: "Vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance ne vous vient que par l'office des sens; mais pouvez-vous douter de votre doute et rester incertain si vous doutez ou non?... vous qui doutez vous êtes, et cela est si vrai que vous n'en pouvez douter davantage" [Vă puteți îndoi pe bună dreptate de toate lucrurile a căror cunoaștere nu vă vine decît prin mijlocirea simțurilor; puteți însă să vă îndoiți de îndoiala voastră și să nu știți dacă vă îndoiți sau nu?... dumneavoastră, care vă îndoiți, existați, iar faptul acesta e atît de adevărat, încît nu vă mai puteți îndoi de el] (ed. Pléiade, p. 680).

39. "Je doute, donc je suis, ou bien ce qui est la même chose: je pense, donc je suis" [Mă îndoiesc, deci exist, sau ceea ce este același lucru: gîndesc, deci exist] (*ibid.*, p. 687). Pentru Descartes, gîndirea are într-adevăr un caracter pur derivat: "Car s'il est vrai que je doute, comme je n'en puis douter, il est également vrai que je pense; en effet douter est-il autre chose que penser d'une certaine manière?" [Căci, dacă e adevărat că mă îndoiesc așa cum aș putea să nu mă îndoiesc, e tot atît de adevărat că gîndesc; într-adevăr, oare a te îndoi înseamnă altceva decît a gîndi într-un fel oarecare?] (*ibid.*, p. 686). Ideea directoare a acestei filosofii nu este nicidecum aceea că eu nu aș putea să gîndesc fără să exist, ci că "nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir [nu am putea să ne îndoim fără să existăm, iar asta e cea dintîi cunoștință sigură pe care o putem dobîndi]" (*Principes* (ed. Pléiade), partea I, secțiunea 7). Argumentul în sine nu e desigur nou. Îl găsim bunăoară, aproape cuvînt cu cuvînt, în *De libero arbitro*, a lui Augustin (cap. 3), lipsit însă de aluzia implicită că este vorba de singura certitudine în fața posibilității unui *Dieu trompeur* și, în general, fără să alcătuiască fundamentul însuși al vreunui sistem filosofic.

credea că certitudinea furnizată de noua sa metodă, introspecția, este certitudinea lui "eu sînt".[40] Altfel spus, omul își poartă în sine certitudinea, certitudinea existenței sale; simpla funcționare a conștiinței, deși nu poate defel asigura simțurile și rațiunea de realitatea lumii date, confirmă totuși, mai presus de orice îndoială, realitatea senzațiilor și a raționamentelor, adică realitatea proceselor care se desfășoară în minte. Ele nu se deosebesc de procesele biologice care au loc în corp și care, atunci cînd luăm act de ele, ne pot de asemenea convinge de realitatea funcțională a corpului. În măsura în care pînă și visele sînt reale, întrucît presupun un vis și pe cineva care visează, lumea conștiinței este îndeajuns de reală. Singurul neajuns este acela că, așa cum ar fi cu neputință să se deducă din perceperea proceselor corporale forma reală a unui corp, fie și a propriului corp, tot astfel este cu neputință să se ajungă la realitate, la contururile, formele, culorile și configurațiile ei, pornindu-se de la simpla conștiință a senzațiilor, în care individul își simte propriile simțuri și în care pînă și obiectul simțit devine parte a senzației. Copacul văzut poate fi îndeajuns de real pentru senzația vederii, tot așa după cum copacul visat este suficient de real pentru cel ce visează cîtă vreme visul durează, însă nici unul, nici altul nu pot deveni vreodată un copac adevărat.

Din cauza unor asemenea dileme a fost nevoie ca Descartes și Leibniz să dovedească nu existența lui Dumnezeu, ci bunătatea lui, unul demonstrînd că lumea nu e guvernată de niciun spirit rău care să își bată joc de om, iar celălalt că această lume, cu om cu tot, este cea mai bună dintre toate lumile posibile. Important în aceste justificări tipic moderne, cunoscute de la Leibniz încoace drept teodicee, este că îndoiala nu privește existența unei ființe supreme, care, dimpotrivă, e socotită drept ceva de la sine înțeles, ci revelația ei, așa cum e expusă în tradiția biblică, și intențiile ei față de om și lume, sau mai curînd adecvarea dintre om și lume. A pune la îndoială faptul că Biblia sau natura conțin o revelație divină este de la sine înțeles odată ce s-a arătat că revelația ca atare, dezvăluirea realității în fața simțurilor și a adevărului în fața rațiunii, nu constituie o garanție nici pentru realitate, nici pentru adevăr. Totuși, îndoiala legată de bunătatea lui Dumnezeu, ideea de *Dieu trompeur,* s-a născut din chiar experiența dezamăgirii inerente acceptării noii concepții despre lume, dezamăgire cu atît mai usturătoare cu cît se repetă implacabil, căci nicio cunoaștere a naturii heliocentrice a sistemului nostru planetar nu poate schimba faptul că Soarele este văzut zilnic înconjurînd Pămîntul, răsărind și apunînd la locul său prestabilit. Abia acum, cînd s-ar fi zis că, fără accidentul telescopului, omul ar fi putut rămîne înșelat pentru totdeauna, căile Domnului au devenit cu adevărat de nepătruns; cu cît omul afla mai multe despre univers, cu atît putea înțelege

40. Faptul că enunțul *cogito ergo sum* conține o eroare logică, că, după cum a arătat Nietzsche, ar trebui să sune astfel: *cogito, ergo cogitationes sunt,* și că, prin urmare, conștiința intelectuală exprimată prin *cogito* nu dovedește existența mea, ci doar a conștiinței – toate acestea reprezintă o altă chestiune și nu ne interesează aici (vezi Nietzsche, *Wille zur Macht,* nr. 484).

mai puțin intențiile și scopurile creării lui. Bunătatea Dumnezeului teodiceelor este, prin urmare, doar calitatea unui *deus ex machina;* bunătatea inexplicabilă este, *în cele din urmă, singurul lucru* care salvează realitatea în filosofia lui Descartes (coexistența minții și a întinderii, a acelor *res cogitans* și *res extensa*), tot așa cum salvează armonia prestabilită dintre om și lume la Leibniz.[41]

Ingeniozitatea introspecției carteziene și deci motivul pentru care această filosofie a devenit atît de importantă în evoluția spirituală și intelectuală a epocii moderne vin în primul rînd din faptul că s-a folosit de coșmarul non-realității ca de un mijloc pentru a scufunda toate obiectele lumii în fluxul conștiinței și al proceselor sale. "Copacul văzut", descoperit în conștiință prin introspecție, nu mai este copacul dat prin vedere și prin atingere, o entitate în sine, cu formă proprie, identică și neschimbătoare. Preschimbat în obiect al conștiinței, așezat pe același plan cu o simplă amintire sau cu ceva cu totul închipuit, el devine parte a procesului însuși, adică a acelei conștiințe cunoscute doar ca *flux* în perpetuă mișcare. Nimic pesemne nu putea pregăti mai bine mintea noastră pentru viitoarea dizolvare a materiei în energie, a obiectelor într-un vîrtej de fenomene atomice, decît această dizolvare a realității obiective în stări subiective de conștiință sau, mai curînd, în procese mentale subiective. În al doilea rînd, iar asta a avut o însemnătate chiar mai mare pentru etapele de început ale epocii moderne, metoda carteziană de asigurare a certitudinii împotriva îndoielii universale corespundea cît se poate de precis celei mai evidente concluzii ce se putea trage din noua știință a fizicii: deși adevărul nu poate fi cunoscut ca ceva dat și dezvăluit, omul poate cel puțin să cunoască ceea ce face el însuși. Aceasta a devenit într-adevăr atitudinea cea mai generală și cea mai larg acceptată a epocii moderne, iar această convingere, mai curînd decît îndoiala pe care se întemeiază, este cea care a împins generațiile una după alta mai mult de trei sute de ani într-un ritm tot mai accelerat al descoperirii și al dezvoltării.

Rațiunea carteziană se întemeiază în întregime "pe premisa implicită după care mintea nu poate cunoaște decît ceea ce a produs ea însăși și păstrează într-un anumit sens înăuntrul ei".[42] Idealul ei suprem trebuie să fie, de aceea,

---

41. Calitatea de *deus ex machina* a lui Dumnezeu, ca singură soluție posibilă la îndoiala universală, este vizibilă mai cu seamă în *Méditations.* Astfel, în cea de-a treia, Descartes afirmă: ca să îndepărtez cauza îndoielii, "je dois examiner s'il y a un Dieu...; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur: car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose" [trebuie să examinez dacă există un Dumnezeu...; și dacă descopăr că există unul, trebuie de asemenea să examinez dacă poate fi el înșelător: căci, fără a cunoaște aceste două adevăruri, nu văd cum aș putea avea vreodată certitudinea vreunui lucru]. Și conchide la sfîrșitul meditației a cincea: "Ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose" [Recunosc astfel deschis că certitudinea și adevărul întregii științe depind doar de cunoașterea Dumnezeului adevărat: încît, înainte să îl cunosc, nu puteam cunoaște în chip desăvîrșit niciun alt lucru] (ed. Pléiade, pp. 177, 208).

42. A. N. Whitehead, *The Concept of Nature* (ed. Ann Arbor), p. 32.

cunoaşterea matematică, aşa cum o înţelege epoca modernă, adică nu o cunoaştere a formelor ideale date în afara minţii, ci a formelor produse de o minte care în cazul acesta nici nu mai are nevoie ca simţurile să fie stimulate – ori mai curînd iritate – de alte obiecte în afară de sine. Această teorie este negreşit ceea ce Whitehead numeşte "rezultatul simţului comun bătînd în retragere".[43] Căci simţul comun, cel prin care toate celelalte simţuri, cu senzaţiile lor profund particulare, erau altădată introduse într-o lume comună, la fel cum vederea îl *introducea* pe om în lumea vizibilă, devenea acum o facultate internă lipsită de orice legătură cu lumea. Acest simţ continua să fie numit comun, însă numai pentru că se întîmpla să le fie comun tuturor oamenilor. Iar ceea ce oamenii au acum în comun nu mai este lumea, ci structura minţii lor, pe care, la drept vorbind, ei nu o pot avea în comun, facultatea de a raţiona neputînd fi decît în mod întîmplător aceeaşi la toată lumea.[44] Faptul că, dacă ni se cere să adunăm doi cu doi, noi dăm cu toţii acelaşi răspuns: patru, devine de acum înainte modelul însuşi de raţionament al simţului comun.

Raţiunea, la Descartes în aceeaşi măsură ca şi la Hobbes, devine "calculul consecinţelor", facultatea deducţiei şi a concluzionării, adică a procesului pe care omul îl poate declanşa oricînd înăuntrul său. Mintea acestui om – ca să rămînem în sfera matematicii – nu mai priveşte enunţul "doi-cu-doi-fac-patru" ca pe o ecuaţie în care două părţi se echilibrează într-o armonie evidentă, ci înţelege ecuaţia ca expresia unui proces în care doi cu doi *devin* patru cu scopul de a da naştere altor procese de adunare care, în cele din urmă, vor duce la infinit. Această facultate a primit în epoca modernă numele de raţionament al simţului comun; este jocul minţii cu ea însăşi, care se produce atunci cînd mintea se izolează de întreaga realitate şi nu se mai "simte" decît pe sine. Rezultatele acestui joc sînt "adevăruri" constrîngătoare, deoarece se presupune că structura minţii unui om se deosebeşte tot atît de puţin de a altuia pe cît se deosebesc formele corpurilor lor. Oricît de mare ar fi, diferenţa ar fi numai de putere mentală, testabilă şi măsurabilă ca puterea unui motor. Vechea definiţie a omului ca *animal rationale* ajunge aici la o precizie teribilă: lipsite de simţul prin intermediul căruia cele cinci simţuri animalice ale omului sînt introduse într-o lume comună tuturor oamenilor, fiinţele omeneşti nu mai sînt într-adevăr decît nişte animale capabile să raţioneze, "să calculeze consecinţe".

Dilema descoperirii punctului arhimedic a fost şi este încă aceea că punctul din afara Pămîntului a fost descoperit de o creatură terestră care, în clipa cînd a încercat să îşi aplice concepţia universală despre lume în mediul său ambiant, a descoperit că nu trăieşte numai într-o lume diferită, ci

---

43. *Ibid.*, p. 43. Primul care a discutat şi a criticat absenţa simţului comun la Descartes a fost Vico (vezi *De nostri temporis studiorum ratione,* cap. 3).

44. Transformarea simţului comun într-un simţ intern este caracteristică întregii epoci moderne; în limba germană, ea se vede în deosebirea dintre mai vechiul cuvînt german *Gemeinsinn* şi expresia mai recentă *gesunder Menschenverstand,* care l-a înlocuit.

și întoarsă pe dos. Soluția lui Descartes la această dilemă a fost să mute punctul arhimedic în omul însuși[45], să aleagă ca ultim punct de referință însuși modelul minții omenești ce se asigură de realitate și de certitudine în interiorul unui cadru de formule matematice produse de ea însăși. Faimoasa *reductio scientiae ad mathematicam* permite astfel înlocuirea datelor sensibile cu un sistem de ecuații matematice în care toate relațiile reale se dizolvă în raporturi logice între simboluri artificiale. Această înlocuire îi îngăduie științei moderne să își îndeplinească "sarcina de *a produce*" fenomenele și obiectele pe care dorește să le examineze.[46] Iar asta pornind de la premisa că nici Dumnezeu, nici vreun spirit rău nu pot schimba faptul că doi și cu doi fac patru.

40

Gîndirea și concepția modernă despre lume

Deplasarea carteziană a punctului arhimedic în mintea omului, cu toate că i-a permis acestuia să îl poarte, așa zicînd, cu sine oriunde se ducea și l-a eliberat astfel cu desăvîrșire de realitatea dată – adică de condiția umană de locuitor al Pămîntului –, nu a fost poate niciodată la fel de convingătoare ca îndoiala universală din care a apărut și pe care trebuia să o risipească.[47] Astăzi, în orice caz, descoperim în dilemele cu care se confruntă oamenii de știință în mijlocul celor mai mari reușite aceleași coșmaruri care i-au bîntuit pe filosofii de la începutul epocii moderne. Coșmarul apare din faptul că o ecuație matematică, precum cea dintre masă și energie – care la origine nu era menită decît să salveze fenomenele, să fie în acord cu faptele observabile care se puteau explica și altfel, tot așa cum sistemele ptolemeic și copernican se deosebeau la început doar prin simplitate și armonie –, poate fi folosită de fapt la o transformare cît se poate de reală a masei în energie și invers, astfel că "transformarea" matematică implicită în fiecare ecuație corespunde unei posibilități de transformare din interiorul realității; coșmarul este prezent totodată în fenomenul ciudat că sistemele matematicii noneuclidiene au fost descoperite fără nicio grijă pentru aplicabilitatea sau chiar

45. Deplasarea punctului arhimedic în om a fost pentru Descartes o operație făcută cu bună știință: "Car à partir de ce doute universel, comme à partir d'un point fixe et immobile, je me suis proposé de faire dériver la connaissance de Dieu, de vous-mêmes et de toutes les choses qui existent dans le monde" [Căci, pornind de la această îndoială universală, ca dintr-un punct fix și imobil, mi-am propus să deduc cunoașterea lui Dumnezeu, a voastră înșivă și a tuturor lucrurilor care există în lume] (*Recherche de la vérité*, p. 680).

46. Frank, *op. cit.*, definește știința prin "sarcina de a produce fenomenele observabile dorite".

47. Speranța lui Ernst Cassirer că "îndoiala se învinge prin depășire" și că teoria relativității va elibera mintea omenească de ultima sa "rămășiță terestră", și anume de antropomorfismul inerent "manierei în care facem măsurătorile empirice ale spațiului și ale timpului" (*op. cit.*, pp. 382, 389), nu s-a împlinit; dimpotrivă, îndoiala, nu cu privire la validitatea afirmațiilor științifice, ci cu privire la inteligibilitatea datelor științifice, a sporit în cursul ultimelor decenii.

pentru semnificația lor empirică, înainte ca ele să își cîștige surprinzătoarea confirmare în teoria lui Einstein; și mai este prezent într-un chip încă mai neliniștitor în concluzia inevitabilă după care "posibilitatea unei asemenea aplicații trebuie lăsată deschisă pentru toate constructele matematicii pure, chiar și pentru cele mai obscure"[48]. Dacă se dovedește adevărat că un univers întreg, sau mai degrabă o mulțime de universuri cu totul diferite vor lua ființă "dovedind" absolut orice model general conceput de mintea omenească, atunci omul poate într-adevăr, pentru o clipă, să se bucure de reafirmarea "armoniei prestabilite dintre matematica pură și fizică"[49], dintre spirit și materie, dintre om și univers. Dar îi va fi greu să înlăture bănuiala că această lume preconcepută matematic ar putea fi o lume iluzorie, unde fiecare imagine visată pe care omul o produce el însuși este reală doar cît timp durează visul. Iar bănuielile sale se vor întări atunci cînd va trebui să descopere că evenimentele și fenomenele ce se petrec în infinitul mic, în atom, respectă aceleași legi, cu aceeași regularitate, ca cele din infinitul mare, din sistemele planetare.[50] Toate acestea par să indice că, dacă cercetăm natura din punctul de vedere al astronomiei, obținem sisteme planetare, pe cînd, dacă ne desfășurăm cercetările astronomice din punctul de vedere al Pămîntului, obținem sisteme terestre, geocentrice.

Oricum, ori de cîte ori încercăm să depășim ceea ce ni se arată trecînd dincolo de întreaga experiență sensibilă, fie și cu ajutorul instrumentelor, pentru a prinde tainele ultime ale Ființei, care, potrivit concepției noastre despre lumea fizică, este atît de enigmatică, încît nu se arată niciodată, și totuși atît de puternică, încît dă naștere tuturor aparențelor, descoperim că aceleași modele guvernează deopotrivă macro și microcosmosul, că instrumentele ne furnizează aceleași date. Putem astfel să ne bucurăm din nou pentru o clipă de unitatea regăsită a universului, însă doar pentru a cădea pradă bănuielii că ceea ce am descoperit ar putea să nu aibă nimic de-a face nici cu macro, nici cu microcosmosul, că noi nu ne ocupăm decît cu modelele propriei minți, minte ce a conceput instrumentele și a supus natura condițiilor sale prin experiment – a prescris legile sale naturii, după expresia lui Kant –, caz în care totul se petrece într-adevăr de parcă ne-am afla în mîinile unui spirit rău care își bate joc de noi și ne zădărnicește setea de cunoaștere, astfel că oriunde căutăm ceea ce nu sîntem noi, nu întîlnim decît modelele propriei minți.

---

48. *Ibid.*, p. 443.

49. Hermann Minkowski, "Raum und Zeit", în Lorentz, Einstein și Minkowski, *Das Relativitätsprinzip* (1913); citat după Cassirer, *op. cit.*, p. 419.

50. Iar îndoiala aceasta nu este atenuată dacă se adaugă o altă coincidență, cea dintre logică și realitate. Din punct de vedere logic, pare într-adevăr evident că "electronii, dacă ar fi să explice calitățile sensibile ale materiei, nu ar putea avea ei înșiși aceste calități sensibile, dat fiind că, într-un asemenea caz, problema cauzei lor ar fi doar deplasată cu un pas mai departe, însă nu rezolvată" (Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, p. 66). Dacă devenim bănuitori e pentru că, abia cînd, "odată cu trecerea timpului", și-au dat seama de această necesitate logică, oamenii de știință au descoperit că "materia" nu avea nicio calitate și deci nu mai putea fi numită materie.

Îndoiala carteziană, urmarea cea mai firească logic și cea mai apropiată cronologic a descoperirii lui Galilei, a fost slăbită secole la rînd mulțumită iscusitei deplasări a punctului arhimedic în omul însuși, cel puțin în ceea ce privea științele naturii. Însă matematizarea fizicii, prin care renunțarea completă la simțuri în vederea cunoașterii a fost dusă la bun sfîrșit, a avut în ultimele ei faze drept consecință neașteptată și totuși firească faptul că, la fiecare întrebare pe care omul o pune naturii, i se răspunde sub formă de modele matematice cărora nu poate să le corespundă nicio imagine, dat fiind că o asemenea imagine ar trebui fabricată ținînd seama de experiențele simțurilor noastre.[51] În acest moment, legătura dintre gîndire și experiența simțurilor, inerentă condiției umane, pare să își ia revanșa: cu toate că demonstrează "adevărul" celor mai abstracte concepte ale științei moderne, tehnologia nu dovedește decît că omul poate aplica întotdeauna rezultatele produse de mintea sa, că, indiferent de sistemul pe care îl folosește pentru a explica fenomenele naturale, el va fi în permanență în stare să îl adopte ca principiu director în vederea producerii și a acțiunii. O asemenea posibilitate era latentă chiar și la începuturile matematicii moderne, cînd s-a dovedit că adevărurile numerice sînt pe deplin traductibile în relații spațiale. Prin urmare dacă știința actuală aflată în încurcătură invocă reușitele tehnice pentru "a dovedi" că avem de-a face cu o "ordine autentică" dată în natură[52], ea pare să fi căzut într-un cerc vicios ce poate fi exprimat după cum urmează: oamenii de știință își formulează ipotezele ca să își pregătească experimentele, după care se servesc de aceleași experimente pentru a-și valida ipotezele; în toată această întreprindere ei au în mod evident de a face cu o natură ipotetică.[53]

---

51. Cu cuvintele lui Erwin Schrödinger: "Pe măsură ce ochii minții noastre străbat distanțe din ce în ce mai mici și durate din ce în ce mai scurte, descoperim că natura se comportă atît de radical diferit de ceea ce observăm la corpurile vizibile și palpabile din jurul nostru, încît *nicio* imagine construită la scară mare după experiențele noastre nu poate fi «adevărată»" (*Science and Humanism* (1952), p. 25).

52. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen*, p. 64.

53. Această idee este cel mai bine redată de o afirmație a lui Planck citată într-un articol extrem de edificator al lui Simone Weil (publicat sub pseudonimul "Emil Novis" și intitulat "Réflexions à propos de la théorie des quanta", în *Cahiers du Sud* (decembrie, 1942)), care, în traducere franceză, sună astfel: "Le créateur d'une hypothèse dispose de possibilités pratiquement illimitées, il est aussi peu lié par le fonctionnement des organes de ses sens qu'il ne l'est par celui des instruments dont il se sert... On peut même dire qu'il se crée une géométrie à sa fantaisie... C'est pourquoi aussi jamais des mesures ne pourront confirmer ni infirmer directement une hypothèse; elles pourront seulement en faire ressortir la convenance plus ou moins grande" [Autorul unei ipoteze dispune de posibilități practic nelimitate; funcționarea organelor sale de simț îl constrînge tot atît de puțin, pe cît îl constrînge funcționarea instrumentelor de care se slujește... Am putea chiar spune că el își creează o geometrie după bunul său plac... Iată de ce măsurătorile nu vor putea niciodată nici să confirme, nici să infirme direct o ipoteză; ele vor putea doar să scoată la iveală o concordanță mai mare sau mai mică]. Simone Weil atrage insistent atenția că în această criză este compromis ceva "infiniment plus précieux" [infinit mai prețios] decît știința, și anume noțiunea de adevăr; ea nu observă totuși că dilema cea mai mare în această situație vine din faptul incontestabil că aceste ipoteze "funcționează". (Trimiterea la acest articol puțin cunoscut o datorez unuia dintre foștii mei studenți, domnișoara Beverly Woodward.)

Cu alte cuvinte, lumea experimentului pare capabilă de fiecare dată să devină o realitate artificială, ceea ce, din nefericire, deşi poate spori puterea omului de a fabrica şi de a acţiona, chiar de a crea o lume cu mult dincolo de ceea ce a îndrăznit să îşi imagineze ori să viseze oricare din epocile precedente, îl împinge înapoi pe om încă o dată – şi de data asta cu şi mai multă forţă – în închisoarea propriei sale minţi, în limitele modelelor pe care le-a creat el însuşi. În clipa în care îşi doreşte ceea ce toate epocile de dinaintea lui erau în stare să realizeze, adică să vină în contact cu realitatea a ceea ce nu este el însuşi, omul va descoperi că natura şi universul îi "scapă" şi că îi este cu neputinţă să îşi reprezinte un univers care să traducă comportamentul naturii din cadrul experimentului şi să fie în acord cu înseşi principiile pe care omul le poate transpune tehnic într-o realitate funcţională. Nou aici nu e faptul că există lucruri despre care nu ne putem face o imagine – asemenea "lucruri" au fost cunoscute întotdeauna şi printre ele se număra, bunăoară, "sufletul" –, ci că lucrurile materiale pe care le vedem, pe care ni le reprezentăm şi în raport cu care măsuram lucrurile imateriale în privinţa cărora nu ne putem forma nicio imagine trebuie să fie şi ele de "neimaginat". Împreună cu lumea dată sensibil dispare şi lumea transcendentă şi, odată cu ea, posibilitatea de a transcende lumea materială prin concept şi prin gîndire. Nu este deci surprinzător că noul univers nu e doar "practic inaccesibil, ci şi de neconceput", căci "oricum l-am gîndi, e greşit; poate nu atît de lipsit de sens precum un «cerc triunghiular», însă cu mult mai fără noimă decît un «leu înaripat»".[54]

Îndoiala universală carteziană a atins acum chiar inima ştiinţei fizicii; căci însăşi refugierea în mintea omului este blocată dacă se dovedeşte că universul fizic modern nu este doar dincolo de orice reprezentare, ceea ce se înţelege de la sine dacă admitem că natura şi Fiinţa nu li se dezvăluie simţurilor, ci totodată de neconceput şi de neimaginat în termenii raţiunii pure.

41

Răsturnarea ordinii dintre contemplaţie şi acţiune

Cea mai însemnată pesemne dintre urmările spirituale ale descoperirilor epocii moderne şi, în acelaşi timp, singura care nu ar fi putut fi evitată, de vreme ce a urmat îndeaproape descoperirii punctului arhimedic şi apariţiei, în acelaşi timp, a îndoielii carteziene, a reprezentat-o răsturnarea ordinii ierarhice dintre *vita contemplativa* şi *vita activa*.

Pentru a înţelege cît de constrîngătoare au fost motivele acestei răsturnări, trebuie să ne eliberăm mai întîi de prejudecata obişnuită care atribuie dezvoltarea ştiinţei moderne, invocînd aplicaţiile ei, dorinţei pragmatice de

54. Schrödinger, *op. cit.*, p. 26.

a îmbunătăți condițiile vieții omenești de pe pământ. E un fapt istoric că tehnologia modernă nu își are originea în evoluția acelor unelte pe care omul le născocise dintotdeauna cu îndoitul scop de a-și ușura munca și de a înălța artificialul uman, ci numai în căutările cu totul nepractice ale unei cunoașteri lipsite de utilitate. Astfel, ceasul, unul din primele instrumente moderne, nu a fost inventat pentru a sluji anumitor scopuri ale vieții practice, ci numai cu un scop cît se poate de "teoretic", cel de a face anumite experimente asupra naturii. Fără îndoială, această invenție, odată ce folosul ei practic a devenit evident, a schimbat întregul ritm și chiar fizionomia vieții omenești; însă, din perspectiva inventatorilor, acest lucru a fost un simplu accident. Dacă ar fi fost nevoie să ne bizuim numai pe așa-zisul instinct practic al omului, nu ar fi existat niciodată o tehnologie despre care să vorbim și, cu toate că astăzi invențiile tehnice deja existente sînt înzestrate cu un anumit impuls care va da naștere probabil, pînă la un anumit punct, la îmbunătățiri, este greu de crezut că lumea noastră condiționată tehnic ar putea supraviețui, nemaivorbind de progres, dacă am reuși vreodată să ne convingem pe noi înșine că omul este înainte de toate o ființă practică.

Oricum ar sta lucrurile, experiența fundamentală care stă în spatele răsturnării ordinii dintre contemplație și acțiune a fost tocmai aceea că omul și-a putut stinge setea de cunoaștere numai după ce s-a încrezut în ingeniozitatea mîinilor sale. Important nu era că adevărul și cunoașterea își pierduseră însemnătatea, ci că nu se putea ajunge la ele decît prin "acțiune", iar nu prin contemplație. Un instrument, telescopul, produsul mîinilor omenești, a fost cel care a silit în cele din urmă natura, sau mai degrabă universul, să își cedeze secretele. Motivele încrederii în *faptă* și ale neîncrederii în *contemplație* sau în *observație* au devenit chiar mai puternice după rezultatele primelor cercetări active. Odată ce ființa și ceea ce se arată s-au separat, iar adevărului nu i se mai cerea să se înfățișeze, să se descopere și să se dezvăluie ochilor minții spectatorului, s-a născut o adevărată necesitate de a căuta adevărul în spatele aparițiilor înșelătoare. Într-adevăr, nimic nu putea inspira mai puțină încredere în vederea dobîndirii cunoașterii și a apropierii de adevăr decît observația pasivă ori simpla contemplație. Ca să fie sigur, individul trebuia *să se asigure,* iar ca să cunoască, trebuia să acționeze. Certitudinea cunoașterii putea fi atinsă numai cu o dublă condiție: în primul rînd, cunoașterea să privească numai ceea ce individul făcuse el însuși – astfel că idealul ei a devenit cunoașterea matematică, unde nu ne ocupăm decît de entități pe care mintea le-a produs singură – și, în al doilea rînd, cunoașterea să fie de așa natură, încît să nu poată fi verificată decît prin mai multă acțiune.

De atunci încoace, adevărul științific și cel filosofic s-au despărțit; nu numai că adevărul științific nu trebuie să fie etern, el nu trebuie să fie nici chiar comprehensibil sau adecvat rațiunii omenești. A fost nevoie de numeroase generații de savanți ca mintea omenească să devină îndeajuns de îndrăzneață pentru a face față pînă la capăt acestei consecințe a modernității. Dacă natura și universul sînt produsele unui artizan divin și dacă mintea omenească este incapabilă să înțeleagă ceea ce omul nu a fabricat el însuși, atunci

omul nu poate spera în niciun fel să afle despre natură vreun lucru pe care să îl poată înțelege. El poate fi în stare, mulțumită ingeniozității sale, să descopere și chiar să imite mecanismele proceselor naturale, dar asta nu înseamnă că aceste mecanisme vor avea vreodată un sens pentru el – nu e necesar ca ele să fie inteligibile. De fapt, nicio revelație divină ce s-a pretins suprarațională și niciun adevăr filosofic ce s-a pretins încîlcit nu au ofensat vreodată rațiunea umană într-un chip atît de bătător la ochi precum anumite rezultate ale științei moderne. Într-adevăr, se poate spune împreună cu Whitehead: "Dumnezeu mai știe ce aparent nonsens ar putea fi mîine un adevăr demonstrat"[55].

În realitate, schimbarea care a avut loc în secolul al XVII-lea a fost mai radicală decît ne poate sugera o simplă răsturnare a ordinii tradiționale stabilite între contemplație și faptă. Răsturnarea, la drept vorbind, nu privea decît legătura dintre gîndire și faptă, în timp ce contemplația, în sensul originar de privire a adevărului, a fost cu desăvîrșire eliminată. Căci gîndirea și contemplația nu sînt același lucru. În mod tradițional, gîndirea a fost văzută drept calea cea mai directă și cea mai importantă către contemplarea adevărului. Începînd cu Platon și probabil chiar cu Socrate, gîndirea a fost înțeleasă ca un dialog interior, în care individul stă de vorbă cu sine (*eme emautô,* ca să reluăm sintagma obișnuită din dialogurile lui Platon); și, cu toate că acest dialog este lipsit de vreo manifestare exterioară, impunînd chiar încetarea mai mult sau mai puțin completă a tuturor celorlalte activități, el constituie în sine o stare extrem de activă. Inactivitatea sa exterioară se deosebește categoric de pasivitate, de liniștea deplină în care adevărul este în cele din urmă revelat omului. Dacă scolastica medievală a văzut în filosofie o slujnică a teologiei, judecata ei ar fi putut foarte bine să le trezească interesul lui Platon și lui Aristotel; amîndoi, deși într-un context foarte diferit, au socotit procesul dialogic al gîndirii drept calea care pregătește sufletul și conduce mintea către o privire a adevărului mai presus de gîndire și de vorbire – un adevăr care este *arrhêton,* incomunicabil prin cuvinte, după expresia lui Platon[56]; sau mai presus de vorbire, după cea a lui Aristotel.[57]

Răsturnarea întreprinsă de epoca modernă nu a stat, așadar, în ridicarea acțiunii la rangul contemplației pentru a face din ea starea cea mai înaltă pe care o pot atinge ființele omenești, ca și cînd de acum înainte acțiunea ar fi devenit scopul ultim în vederea căruia contemplația urma să aibă loc, tot așa după cum, pînă atunci, toate activitățile care țineau de *vita activa* fuseseră judecate și justificate în măsura în care făceau cu putință *vita contemplativa*. Răsturnarea nu a privit decît gîndirea, care a devenit de atunci înainte slujnica acțiunii, la fel cum fusese *ancilla theologiae,* slujnica contemplării

55. *Science and the Modern World,* p. 116.

56. În *Scrisoarea a șaptea,* 341 c: *rhêton gar oudamôs estin hôs alla mathêmata* ("căci nu se poate exprima deloc prin cuvinte cum se întîmplă cu alte lucruri pe care le învățăm").

57. Vezi în special *Etica Nicomahică,* 1142 a 25 și urm., și 1143 a 36 și urm. Traducerea engleză obișnuită denaturează sensul, traducînd termenul *logos* cu "rațiune" sau "argument".

adevărului divin în filosofia medievală și slujnica contemplării adevărului Ființei în filosofia antică. Contemplația, în schimb, a devenit cu totul lipsită de sens.

Radicalitatea acestei răsturnări este întrucîtva umbrită de un alt tip de răsturnare cu care adeseori e identificată și care, de la Platon încoace, a dominat istoria gîndirii occidentale. Oricine citește mitul peșterii din *Republica* lui Platon în lumina istoriei grecești își va da curînd seama că acea *periagôgê,* răsucirea pe care Platon i-o cere filosofului, echivalează de fapt cu o răsturnare a ordinii lumii homerice. Nu viața de după moarte, precum în Hadesul homeric, ci viața obișnuită de pe pămînt este plasată într-o "peșteră", într-o lume subpămînteană; nu sufletul este umbra corpului, ci corpul e umbra sufletului; iar gesticulația fantomatică, fără noimă, pe care Homer i-o atribuia existenței lipsite de viață a sufletului de după moarte în Hades, este atribuită acum purtării nesăbuite a oamenilor care nu părăsesc peștera existenței omenești ca să privească cerul Ideilor eterne.[58]

În contextul de față, tot ce mă interesează este faptul că tradiția platoniciană a gîndirii filosofice, dar și a celei politice a început cu o răsturnare și că această primă răsturnare a fixat într-o măsură considerabilă tiparele de gîndire în care filosofia occidentală s-a încadrat aproape automat pretutindeni unde nu a fost însuflețită de un avînt filosofic intens și originar. De altminteri, filosofia academică a fost mereu dominată de atunci încoace de alternanța nesfîrșită între idealism și materialism, transcendentalism și imanentism, realism și nominalism, hedonism și ascetism și așa mai departe. Ceea ce contează este caracterul reversibil al tuturor acestor sisteme, faptul că ele pot fi răsturnate cu "susul în jos" și cu "josul în sus" în orice moment al istoriei, fără ca o asemenea răsturnare să aibă nevoie de evenimente istorice sau de modificarea elementelor structurale implicate. Conceptele rămîn ele însele aceleași, indiferent de poziția pe care o ocupă în ordinea diferitelor sisteme. Din momentul în care Platon a reușit să facă reversibile aceste elemente structurale și aceste concepte, răsturnările din cursul istoriei intelectuale nu au mai avut nevoie decît de o experiență pur intelectuală, interioară cadrului propriu-zis al gîndirii conceptuale. Asemenea răsturnări, începute deja odată cu școlile filosofice din Antichitatea tîrzie, au rămas parte a tradiției occidentale. Aceeași tradiție, același joc intelectual bazat pe cupluri de antiteze, guvernează încă, într-o anumită măsură, faimoasele răsturnări moderne ale ierarhiilor spirituale, cum ar fi bunăoară răsturnarea marxistă a dialecticii hegeliene sau reevaluarea nietzscheană a sensibilului și a naturalului în opoziție cu suprasensibilul și cu supranaturalul.

Răsturnarea despre care e vorba aici, consecința spirituală a descoperirilor lui Galilei, deși interpretată adesea în termenii răsturnărilor tradiționale și deci ca parte integrantă a istoriei occidentale a ideilor, are o natură cu totul diferită. Convingerea după care omului nu îi este dat adevărul obiectiv,

58. Mai ales folosirea cuvintelor *eidôlon* și *skia* în mitul peșterii face ca întreaga povestire să pară o răsturnare și o replică adresată lui Homer; căci ele sînt cuvintele cheie ale descrierii homerice a Hadesului în *Odiseea.*

neputînd cunoaşte decît ceea ce fabrică el însuşi, nu este rezultatul scepticismului, ci al unei descoperiri demonstrabile şi, prin urmare, nu duce la resemnare, ci fie la o activitate sporită, fie la deznădejde. Pierderea lumii în filosofia modernă, a cărei introspecţie a descoperit în conştiinţă simţul intern cu ajutorul căruia individul îşi simte simţurile şi a văzut în ea singura garanţie a realităţii, nu se deosebeşte numai în grad de străvechea suspiciune a filosofilor faţă de lume şi faţă de ceilalţi, faţă de cei cu care împărţeau lumea; filosoful nu mai întoarce spatele lumii pieritoare a apariţiilor înşelătoare pentru o altă lume, cea a adevărului etern, ci le întoarce spatele amîndor lumi şi se retrage în sine. El nu descoperă în sfera sinelui lăuntric o nouă imagine a cărei permanenţă poate fi privită şi contemplată, ci, dimpotrivă, mişcarea continuă a percepţiilor sensibile şi activitatea minţii aflate într-o mişcare nu mai puţin continuă. Începînd cu secolul al XVII-lea, filosofia a produs rezultatele cele mai bune şi mai puţin contestate atunci cînd a investigat, printr-un suprem efort de autoexaminare, procesele simţurilor şi ale minţii. În această privinţă, cea mai mare parte a filosofiei moderne este într-adevăr teorie a cunoaşterii şi psihologie, iar în cele cîteva cazuri cînd posibilităţile metodei de introspecţie carteziene au fost pe de-a-ntregul exploatate de oameni precum Pascal, Kierkegaard şi Nietzsche sîntem ispitiţi să spunem că filosofii au făcut experienţe cu propriul lor eu într-un chip tot atît de radical şi poate chiar mai îndrăzneţ decît cel în care oamenii de ştiinţă au făcut experienţe cu natura.

Oricît de mult am admira curajul şi am respecta extraordinara ingeniozitate dovedite de filosofi de-a lungul epocii moderne, cu greu s-ar putea nega faptul că influenţa şi importanţa lor s-au micşorat ca niciodată pînă atunci. Filosofia nu a ajuns vioara a doua sau chiar a treia în gîndirea Evului Mediu, ci în gîndirea modernă. După ce Descartes şi-a întemeiat propria filosofie pe descoperirile lui Galilei, filosofia a părut condamnată să rămînă mereu cu un pas în urma oamenilor de ştiinţă şi a descoperirilor lor tot mai uimitoare, ale căror principii s-a străduit din greu să le descopere *ex post facto* şi să le înglobeze într-o interpretare generală a naturii cunoaşterii umane. Totuşi, ca atare, filosofia nu le era necesară oamenilor de ştiinţă care – cel puţin pînă în zilele noastre – au socotit că o slujnică nu le este de niciun folos, cu atît mai puţin una care să "poarte făclia înaintea binevoitoarei sale stăpîne" (Kant). Filosofii fie au devenit epistemologi, frămîntîndu-se să găsească o teorie generală a ştiinţei de care oamenii de ştiinţă nu aveau nevoie, fie au devenit într-adevăr ceea ce Hegel aştepta de la ei, organele *Zeitgeist*-ului, portavocea care să exprime, în concepte clare, starea generală de spirit a epocii. În ambele cazuri, fie că au privit spre natură sau spre istorie, ei au încercat să înţeleagă şi să se pună de acord cu ceea ce se întîmpla fără ei. În mod evident, filosofia a suferit de pe urma modernităţii mai mult decît orice altă năzuinţă omenească; şi este greu de spus dacă a suferit mai mult din cauza înălţării aproape automate a activităţii la o demnitate cu totul neaşteptată şi fără precedent sau din cauza pierderii adevărului tradiţional, adică a conceptului de adevăr aflat la baza întregii noastre tradiţii.

Primele activități din *vita activa* care s-au înălțat la poziția ocupată cîndva de contemplație au fost activitățile producerii și fabricării - prerogativele lui *homo faber*. Lucru firesc, de vreme ce un instrument și, prin urmare, omul creator de unelte fuseseră cei care au deschis drumul revoluției moderne. De atunci încolo, orice progres științific a fost legat cît se poate de strîns de dezvoltarea mereu mai rafinată a confecționării de noi unelte și instrumente. Dacă, bunăoară, experimentele lui Galilei legate de căderea corpurilor grele ar fi putut fi făcute în orice moment al istoriei, presupunînd că oamenii ar fi fost înclinați să caute adevărul prin experimente, experimentul lui Michelson cu interferometrul[59], de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, nu s-a bazat doar pe "geniul său experimental", ci "a avut nevoie de progresul general al tehnologiei" și, prin urmare, "nu ar fi putut fi făcut mai devreme".[60]

Înălțarea acestor activități din locul umil ocupat altădată în ierarhia facultăților omenești nu a fost provocată numai de bagajul de instrumente și deci de ajutorul pe care omul trebuia să îl obțină din partea lui *homo faber* pentru a dobîndi cunoașterea. Și mai hotărîtoare a fost prezența fabricării și a producerii în experimentul însuși, ce își produce propriile fenomene de observat și, de aceea, depinde de la bun început de capacitățile productive ale omului. Apelul la experiment în scopul cunoașterii era deja urmarea convingerii că omul nu poate cunoaște decît ceea ce a produs el însuși, căci ea însemna că am putea ajunge să cunoaștem acele realități pe care nu le-am produs, reprezentîndu-ne și imitînd procesele prin care au luat ființă. În istoria științei, îndelung discutata schimbare de accent de pe vechile întrebări despre "ce" sau "de ce" este un lucru, pe noua întrebare despre "cum" a luat ființă lucrul respectiv este urmarea nemijlocită a acestei convingeri, iar răspunsul putea fi găsit numai în experiment. Experimentul repetă procesul natural ca și cum omul ar fi pe punctul de a fabrica el însuși obiectele naturii și, cu toate că la începutul epocii moderne niciun savant cu bun simț nu ar fi bănuit în ce măsură omul este de fapt în stare să "fabrice" natură, oamenii de știință au tratat totuși de la început natura din punctul de vedere al Celui care a creat-o, iar asta nu din rațiuni practice, din cauza aplicațiilor tehnice, ci numai din motivul "teoretic" că, în cunoaștere, certitudinea nu poate fi altfel cîștigată: "Dați-mi materie și am să făuresc din ea o lume, sau, altfel zis, dați-mi materie și am să vă arăt cum s-a format o lume din ea"[61]. Aceste cuvinte ale lui Kant ne înfățișează pe scurt amestecul modern de producere și de cunoaștere, în care totul se petrece ca și cînd ar fi fost

59. Aparat de măsurare a lungimii de undă. *(N. tr.)*

60. Whitehead, *Science and the Modern World,* pp. 116-117.

61. "Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll" (vezi prefața lui Kant la lucrarea sa *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*).

nevoie, ca de o perioadă de ucenicie, de cîteva secole de cunoaștere în forma fabricării pentru a-l pregăti pe omul modern să fabrice ceea ce dorea să cunoască.

Productivitatea și creativitatea, care aveau să devină idealurile cele mai înalte și chiar idolii epocii moderne la începuturile ei, sînt criterii ce îi aparțin lui *homo faber,* omului creator și constructor. Există totuși un alt element, poate chiar mai semnificativ, sesizabil în forma modernă pe care o iau aceste facultăți. Schimbarea de accent de pe "de ce" și "ce" pe "cum" face ca obiectele propriu-zise ale cunoașterii să nu mai fie mișcări eterne sau obiecte, ci procese, și face, prin urmare, ca obiectul științei să nu mai fie universul sau natura, ci istoria, povestea nașterii naturii, a vieții sau a universului. Cu mult înainte ca epoca modernă să își formeze formidabila ei conștiință istorică, iar conceptul de istorie să stăpînească filosofia modernă, științele naturii se transformaseră în discipline istorice, pînă ce în secolul al XIX-lea au adăugat la mai vechile discipline ale fizicii și chimiei, zoologiei și botanicii noile științe naturale ale geologiei sau ale istoriei Pămîntului, ale biologiei sau ale istoriei vieții, ale antropologiei sau ale istoriei vieții umane și, în general, ale istoriei naturale. În toate aceste cazuri, evoluția, conceptul cheie al științelor istorice, a devenit și conceptul principal al științelor naturii. Natura, întrucît nu putea fi cunoscută decît în procesele pe care iscusința omenească, ingeniozitatea lui *homo faber,* le putea repeta și reface pe cale experimentală, a devenit proces[62], iar fiecare realitate naturală în parte și-a dobîndit semnificația și sensul exclusiv de la funcția ei în procesul general. În locul conceptului de Ființă găsim acum conceptul de Proces. Și, în timp ce stă în natura Ființei să apară și astfel să se dezvăluie pe sine, stă în natura Procesului să rămînă nevăzut, să fie ceva a cărui existență nu poate fi decît dedusă din prezența anumitor fenomene. Acest proces a fost la început procesul fabricării care "dispare în produs", întemeindu-se pe experiența lui *homo faber,* care știa că existența propriu-zisă a oricărui obiect este în mod necesar precedată de un proces de producție.

Totuși, deși această stăruință asupra procesului fabricării sau insistența de a considera totul drept rezultat al unui proces de fabricare sînt cît se poate de caracteristice pentru *homo faber* și pentru sfera lui de experiență, preocuparea exclusivă a epocii moderne pentru proces cu prețul neglijării complete a obiectelor, a produselor însele, este cu totul nouă. Ea depășește de fapt mentalitatea omului producător și creator de unelte, pentru care procesul de producție nu era nimic altceva decît un mijloc în vederea unui scop. În cazul acesta, din punctul de vedere al lui *homo faber,* totul se petrece ca și cum mijlocul, procesul de producție sau evoluția, este mai important decît

62. Că "natura este un proces", că, prin urmare, "pentru percepția senzorială, evenimentul este faptul suprem", că știința naturii nu se ocupă de lucruri, ci doar de fenomene, cazuri sau evenimente și că "în afară de cazuri nu există nimic" (vezi Whitehead, *The Concept of Nature,* pp. 53, 15, 66) – toate acestea se numără printre axiomele care stau la baza științei moderne a naturii în toate ramurile sale.

scopul, decît produsul finit. Motivul schimbării de accent este evident: omul de știință fabrică doar ca să cunoască, nu cu scopul de a produce obiecte, iar produsul este pentru el un simplu derivat, un efect secundar. Chiar și astăzi, toți oamenii de știință autentici vor cădea de acord că aplicațiile tehnice a ceea ce fac nu sînt nimic altceva decît un derivat al strădaniilor lor.

Întreaga semnificație a acestei răsturnări a scopului și a mijloacelor a rămas latentă cîtă vreme a precumpănit concepția mecanicistă despre lume, concepția prin excelență a lui *homo faber*. Aceasta și-a găsit cea mai firească teoretizare în faimoasa analogie dintre relația lui Dumnezeu cu natura și relația ceasornicarului cu ceasornicul. Important aici nu este atît faptul că ideea despre Dumnezeu formată în secolul al XVIII-lea era modelată în mod limpede după chipul lui *homo faber,* cît acela că, în cazul acesta, caracterul de proces al naturii era încă limitat. Deși toate lucrurile naturale luate separat fuseseră deja înghițite de procesul care le dăduse naștere, natura luată ca întreg nu era încă un proces, ci produsul finit mai mult sau mai puțin stabil al unui artizan divin. Imaginea ceasornicului și a ceasornicarului se potrivește într-un chip atît de surprinzător tocmai pentru că ea cuprinde deopotrivă ideea naturii ca proces în imaginea mișcărilor ceasornicului și ideea caracterului ei încă întreg de obiect în imaginea ceasornicului însuși și a creatorului său.

Ajunși aici, este important să ne amintim că suspiciunea tipic modernă față de capacitățile omului de receptare a adevărului, neîncrederea în ceea ce este dat și, pornind de aici, încrederea nouă în fabricare și în introspecție stîrnită de speranța că în conștiința umană există un domeniu în care cunoașterea și producerea coincid nu au decurs direct din descoperirea punctului arhimedic în universul extraterestru. Ele au fost mai curînd urmările necesare pe care această descoperire le-a avut pentru descoperitorul însuși, în măsura în care el era și rămînea o făptură terestră. Relația strînsă dintre mentalitatea modernă și reflecția filosofică implică în mod firesc faptul că victoria lui *homo faber* nu se putea mărgini la întrebuințarea noilor metode în științele naturii, în experiment și în matematizarea cercetării științifice. Una din consecințele cele mai firești care puteau apărea din îndoiala carteziană era aceea de a abandona încercarea de a înțelege natura și, în general, de a renunța la cunoașterea realităților care nu au fost produse de om, pentru a cerceta, în schimb, numai realitățile care își datorau existența omului. De altminteri, acest tip de argument l-a făcut pe Vico să întoarcă spatele științelor naturii, pentru a-și îndrepta atenția către istorie, pe care el o socotea drept singurul domeniu în care omul putea obține o cunoaștere certă tocmai pentru că aici nu mai avea de a face decît cu produsele activității omenești.[63] Imboldul care a dus la descoperirea modernă a istoriei și

63. Vico (*op. cit.*, cap. 4) arată explicit motivul pentru care a abandonat științele naturii. Cunoașterea adevărată a naturii nu este cu putință, pentru că Dumnezeu, iar nu omul a făcut natura; Dumnezeu poate cunoaște natura cu aceeași certitudine cu care omul cunoaște geometria: *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus,*

a conştiinţei istorice nu a venit dintr-un nou entuziasm pentru măreţia omului, a faptelor şi a suferinţelor sale, nici din credinţa că sensul existenţei omeneşti poate fi găsit în povestea omenirii, ci din disperarea raţiunii omeneşti, care părea competentă doar atunci cînd se confrunta cu obiecte făcute de mîna omului.

Anterioare descoperirii moderne a istoriei, dar strîns legate de ea, dacă ne gîndim la impulsul care a provocat-o, sînt încercările din secolul al XVII-lea de a elabora noi filosofii politice sau, mai degrabă, de a inventa mijloacele şi instrumentele cu ajutorul cărora să "se creeze un animal artificial... numit *Commonwealth* sau Stat"[64]. Pentru Hobbes, ca şi pentru Descartes, "primul motor a fost îndoiala"[65], iar metoda aleasă de a stabili "arta prin care omul" îşi va crea şi guverna propria lume, aşa cum "Dumnezeu a creat şi guvernează lumea" prin arta naturii, este şi aici introspecţia, "a citi în sine însuşi", dat fiind că această lectură îi poate demonstra "asemănarea dintre gîndurile şi pasiunile unui om şi gîndurile şi pasiunile altuia". Regulile şi normele după care se va construi şi se va aprecia această "lucrare artistică", cea mai omenească dintre "lucrările artistice"[66] omeneşti, nu sînt nici acum în afara oamenilor, nu sînt ceva de care oamenii dispun în comun în cadrul unei realităţi ce ţine de lume şi e percepută de simţuri sau de minte. Ele sînt închise mai curînd în interioritatea omului, accesibile doar introspecţiei, astfel că însăşi validitatea lor se întemeiază pe presupoziţia după care "nu... obiectele pasiunilor", ci pasiunile însele sînt aceleaşi la toţi indivizii speciei umane. Întîlnim aici din nou imaginea ceasornicului, folosit de data aceasta pentru corpul omenesc şi, mai apoi, pentru a reprezenta mişcările pasiunilor. Constituirea acelui Commonwealth, crearea de către om a unui "om artificial", echivalează cu construirea unui "automat (a unui motor) care (se) mişcă cu ajutorul arcurilor şi al rotiţelor precum un ceasornic".

Altfel spus, procesul, care, după cum am văzut, a pus stăpînire pe ştiinţele naturii prin experiment, prin încercarea de a reproduce în condiţii artificiale procesul "fabricării" prin intermediul căruia au apărut realităţile naturale, serveşte la fel de bine, sau chiar mai bine ca principiu al acţiunii

---

faceremus ("Putem demonstra geometria întrucît o facem noi; ca să demonstrăm lucrurile fizice ar trebui să le facem"). Acest opuscul, scris cu mai bine de cincisprezece ani înainte de prima ediţie a lucrării *Scienza Nuova* (1725), este interesant din mai multe motive. Vico critică toate ştiinţele existente, dar nu o face încă în favoarea noii sale ştiinţe, istoria; el recomandă studiul ştiinţelor morale şi politice pe care le consideră pe nedrept neglijate. Ideea că istoria e făcută de om aşa cum natura e făcută de Dumnezeu i-a venit, cu siguranţă, cu mult mai tîrziu. O atare evoluţie biografică, deşi cu totul neobişnuită la începutul secolului al XVIII-lea, a devenit regulă cu aproximativ o sută de ani mai tîrziu: de fiecare dată cînd epoca modernă a avut motive să aştepte o nouă filosofie politică, a primit în schimb o filosofie a istoriei.

64. Introducerea lui Hobbes la *Leviatanul*.

65. Vezi excelenta introducere a lui Michael Oakeshott la *Leviathan* (Blackwell's Political Texts), p. XIV.

66. *Ibid.*, p. LXIV.

în domeniul treburilor omenești. Căci aici procesele vieții interioare, descoperite în pasiuni prin introspecție, pot deveni norme și reguli pentru crearea vieții "automate" a acelui "om artificial" care este "marele Leviatan". Rezultatele oferite de introspecție, unica metodă aptă să procure o cunoaștere certă, țin de natura mișcărilor: numai obiectele simțurilor rămîn neschimbate, suportînd, precedînd și supraviețuind actului senzației; numai obiectele pasiunilor sînt permanente și nemișcate, așa încît nici chiar satisfacerea dorinței pătimașe nu le devorează; numai obiectele gîndurilor, dar niciodată gîndirea însăși, sînt mai presus de mișcare și de distrugere. Procesele, așadar, iar nu ideile, modele și forme ale obiectelor viitoare, devin ghidul activităților de producere și de fabricare ale lui *homo faber* în epoca modernă.

Încercarea lui Hobbes de a introduce în filosofia politică noile concepte de fabricare și de calcul – sau mai degrabă încercarea lui de a folosi în domeniul treburilor omenești însușirile de curînd descoperite ale fabricării – a fost de cea mai mare însemnătate; raționalismul modern așa cum este îndeobște cunoscut, avînd drept cal de bătaie un pretins antagonism între rațiune și pasiune, nu și-a găsit niciodată un reprezentant mai clar și mai ferm. Cu toate acestea, noua filosofie s-a dovedit pentru întîia oară defectuoasă tocmai în domeniul treburilor omenești, deoarece, prin însăși natura ei, ea nu putea nici să înțeleagă realitatea și nici măcar să creadă în ea. Ideea că numai ce voi face eu va fi real – întru totul adevărată și legitimă în domeniul fabricării – este neîncetat dezmințită de cursul propriu-zis al evenimentelor, în care nimic nu se întîlnește mai des decît ceea ce se petrece cu totul pe neașteptate. A acționa în maniera fabricării, a raționa sub forma "calculului consecințelor" înseamnă a omite neașteptatul, evenimentul însuși, de vreme ce ar fi irațional sau lipsit de logică să aștepți ceea ce nu reprezintă altceva decît o "improbabilitate infinită". Cum însă evenimentul constituie însăși țesătura realității în domeniul treburilor omenești, acolo unde "ceea ce e cu totul improbabil se petrece în mod regulat", este absolut lipsit de realism să nu se țină seama de el, adică să nu se ia în considerare ceva pe care nimeni nu poate să se bizuie în chip categoric. Filosofia politică a epocii moderne, al cărei cel mai de seamă reprezentant rămîne în continuare Hobbes, se poticnește în paradoxul următor: raționalismul modern este ireal, iar realismul modern este irațional – ceea ce nu e decît un alt fel de a spune că realitatea și rațiunea umană au apucat-o pe căi separate. Gigantica întreprindere a lui Hegel de a împăca spiritul și realitatea *(den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen),* reconciliere care constituie preocuparea cea mai adîncă a tuturor teoriilor moderne despre istorie, s-a sprijinit pe înțelegerea faptului că rațiunea modernă a eșuat lovindu-se de stînca realității.

Faptul că înstrăinarea modernă de lume a fost îndeajuns de radicală pentru a se extinde chiar și asupra activităților omenești celor mai legate de lume, asupra lucrului și a reificării, asupra fabricării de obiecte și a edificării unei lumi, deosebește atitudinile și evaluările moderne de cele ale tradiției într-un chip chiar mai hotărît decît ar lăsa să se întrevadă o simplă răsturnare a ordinii dintre contemplație și acțiune, dintre gîndire și capacitatea de acțiune.

Renunțarea la contemplație nu s-a consumat prin înălțarea omului-creator la poziția ocupată altădată de omul-contemplativ, ci prin introducerea în fabricare a conceptului de proces. În comparație cu o asemenea schimbare, noua ordine ierarhică din *vita activa,* în care, în mod neașteptat, fabricarea a ajuns acum să dețină un rang atribuit altădată acțiunii politice, are o importanță secundară. Am văzut mai devreme că de fapt această ierarhie fusese deja refuzată, chiar dacă nu explicit, încă de la începuturile filosofiei politice de neîncrederea adînc înrădăcinată a filosofilor față de politică în general și față de acțiune în particular.

Chestiunea este întrucîtva neclară, deoarece filosofia politică greacă continuă să urmeze ordinea stabilită de *polis* chiar și atunci cînd se revoltă împotriva ei; însă în scrierile lor propriu-zis filosofice (spre care trebuie să își îndrepte atenția cel ce dorește să le cunoască gîndurile cele mai intime), atît Platon, cît și Aristotel sînt înclinați să răstoarne raporturile dintre lucru și acțiune în favoarea lucrului. Astfel, Aristotel, discutînd în *Metafizica* despre diferitele moduri de cunoaștere, așază *dianoia* și *epistêmê praktikê,* discernămîntul practic și știința politică, pe treapta cea mai de jos a ordinii sale și plasează deasupra lor știința fabricării, *epistêmê poiêtikê,* care precedă și duce nemijlocit la *theôria,* contemplarea adevărului.[67] Iar pricina acestei preferințe filosofice nu este nicidecum neîncrederea în acțiune, despre care am vorbit mai sus și care este de inspirație politică, ci bănuiala, cu mult mai constrîngătoare din punct de vedere filosofic, că între contemplație și fabricare *(theôria* și *poiêsis)* există o afinitate internă și că cele două nu se află una față de cealaltă în aceeași opoziție fățișă precum contemplația și acțiunea. Argumentul hotărîtor al unei asemenea legături, cel puțin în filosofia greacă, era acela că privirea unui obiect, contemplația, era socotită totodată drept parte integrantă a fabricării, întrucît meșteșugarul se orienta în lucrul său după "Idee", modelul pe care îl privea atît înaintea începerii procesului de fabricare, cît și după încheierea lui, mai întîi pentru a vedea ce să fabrice, iar apoi pentru a putea judeca produsul finit.

Istoricește vorbind, originea acestei contemplații, descrisă pentru întîia dată în școala socratică, este cel puțin dublă. Pe de o parte, contemplația este într-o legătură evidentă și logică cu faimoasa afirmație a lui Platon, citată de Aristotel, după care *thaumazein,* uimirea contrariată în fața miracolului Ființei, constituie începutul întregii filosofii.[68] Mi se pare foarte probabil ca această afirmație platoniciană să fie rezultatul nemijlocit al experienței, pesemne cea mai izbitoare, oferite de Socrate discipolilor săi: priveliștea mereu

---

67. *Metafizica,* 1025 b 25 și urm., 1064 a 17 și urm.

68. Pentru Platon, vezi *Theaitetos,* 155: *Mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein; ou gar allê archê philosophias ê hautê* ("Căci mirarea e ceea ce filosoful resimte cel mai mult; căci nu este alt început al filosofiei"). Aristotel, care la începutul *Metafizicii* (982 b 12 și urm.) pare să îl repete pe Platon aproape cuvînt cu cuvînt – "Căci datorită mirării lor oamenii încep și acum și au pornit dintru început să filosofeze" –, folosește de fapt această mirare într-un fel cu totul diferit; pentru el, impulsul propriu-zis de a filosofa vine din dorința "de a scăpa de ignoranță".

repetată a maestrului covîrșit pe neașteptate de gîndurile sale și aruncat ore în șir într-o stare de concentrare vecină cu nemișcarea absolută. Nu mi se pare cu nimic mai puțin plauzibil ca această uimire contrariată să fie esențialmente mută, adică să fie, în ce privește conținutul ei propriu-zis, cu neputință de transpus în cuvinte. Așa, cel puțin, s-ar explica de ce Platon și Aristotel, care susțineau că *thaumazein* este începutul filosofiei, erau – în ciuda atîtor dezacorduri în chestiuni atît de hotărîtoare – de acord, totodată, că o anumită stare de muțenie, starea esențialmente mută a contemplației, reprezenta sfîrșitul filosofiei. În realitate, *theôria* nu e decît un alt cuvînt pentru *thaumazein;* contemplarea adevărului la care filosoful ajunge în cele din urmă este uimirea mută, purificată filosofic, cu care a început.

Există totuși un al doilea aspect al chestiunii, care se exprimă cel mai lămurit în doctrina platoniciană a Ideilor, atît în conținutul, cît și în terminologia și în exemplele sale. Acestea din urmă sînt preluate din experiențele meșteșugarului, care vede cu ochii minții forma modelului după care își fabrică obiectul. Pentru Platon, acest model, pe care măiestria artizanală poate doar să îl imite, dar nu să îl creeze, nu este produsul minții omenești, ci îi este dat. Ca atare, el posedă un grad de durabilitate și de excelență care nu se actualizează, ci, dimpotrivă, se degradează în cursul materializării lui prin lucrul mîinilor omenești. Lucrul face perisabilă și degradează excelența a ceea ce rămînea etern cîtă vreme era doar obiectul contemplării. Prin urmare, atitudinea cuvenită față de modelele care ghidează lucrul și fabricarea, adică față de Ideile platoniciene, este să fie lăsate așa cum sînt, așa cum apar înaintea ochiului lăuntric al minții. Numai dacă omul renunță la capacitatea sa de a lucra și nu face nimic, le poate privi și poate participa astfel la veșnicia lor. În această privință, contemplația se deosebește categoric de starea de uimire vrăjită prin care omul întîmpină miracolul Ființei luate ca întreg. Contemplația este și rămîne parte integrantă a unui proces de fabricare, chiar dacă s-a separat de orice lucru și de orice faptă; în ea, privirea modelului, care nu mai ghidează acum nicio faptă, se prelungește și place prin ea însăși.

În tradiția filosofică a ajuns să precumpănească acest al doilea tip de contemplație. Astfel, nemișcarea, care în starea de uimire mută nu este decît rezultatul întîmplător și neintenționat al concentrării, devine acum condiția și, pornind de aici, trăsătura caracteristică a unei *vita contemplativa*. Nu uimirea îl covîrșește pe om și îl imobilizează, ci încetarea conștientă a activității, a activității de fabricare, devine calea de a ajunge la starea contemplativă. Cine parcurge izvoarele medievale ce vorbesc despre bucuriile și plăcerile contemplației va constata că totul se petrece ca și cum filosofii căutau să se asigure că *homo faber* va da ascultare chemării și va lăsa să îi cadă uneltele din mîini, înțelegînd în sfîrșit că dorința lui cea mai mare, dorința de permanență și de nemurire, nu poate fi satisfăcută prin faptele sale, ci doar atunci cînd înțelege că frumosul și eternul nu pot fi fabricate. În filosofia lui Platon, uimirea mută, început și sfîrșit al filosofiei, se întrepătrunde cu iubirea filosofului pentru ceea ce este veșnic și cu dorința meșteșugarului

de permanență și de nemurire, ajungînd aproape cu neputință de deosebit. Totuși, faptul însuși că mirarea mută a filosofilor părea să fie o experiență rezervată celor puțini, pe cînd privirea contemplativă a meșteșugarilor era cunoscută celor mulți, a cîntărit greu în favoarea unei contemplații care să provină în primul rînd din experiențele lui *homo faber*. Acest fapt cîntărea greu deja în ochii lui Platon, care și-a extras exemplele din domeniul fabricării pentru că erau mai apropiate de o experiență umană mai generală, și a cîntărit chiar mai greu acolo unde toată lumea era chemată la un fel de contemplație și de meditație, cum s-a întîmplat în creștinismul medieval.

Astfel, nu filosoful și uimirea filosofică mută au modelat în primul rînd conceptul și practica contemplației, ale unei *vita contemplativa,* ci mai degrabă *homo faber* travestit, omul producător și creator, a cărui îndeletnicire este să se folosească de violență împotriva naturii pentru a-și construi o casă durabilă și care fusese convins acum să renunțe la violență și împreună cu ea la orice activitate, să lase lucrurile așa cum sînt și să își ia drept casă sălașul contemplativ așezat în preajma a ceea ce e nepieritor și veșnic. *Homo faber* putea fi convins să își schimbe în acest fel atitudinea, întrucît știa din propria experiență ce înseamnă contemplația și care sînt unele din plăcerile ei; el nu avea nevoie de o prefacere totală a inimii, de o adevărată *periagôgê,* de o schimbare radicală de direcție. Tot ce avea de făcut era să lase să îi cadă uneltele din mîini și să prelungească la nesfîrșit actul privirii acelui *eidos,* forma, modelul etern pe care altădată dorise să îl imite și despre ale cărui excelență și frumusețe știa acum că nu le poate decît strica dacă încearcă să le reifice.

Prin urmare, dacă nu ar fi făcut nimic altceva decît să răstoarne ordinea stabilită între fabricare și contemplație, revolta modernă, ce a contestat întîietatea contemplației în raport cu orice alt fel de activitate, ar fi rămas în cadrul tradițional. Acest cadru a fost totuși dezmembrat atunci cînd, în înțelegerea propriu-zisă a fabricării, accentul s-a mutat în întregime de pe produs și de pe modelul permanent care ghida fabricarea produsului pe procesul de fabricare, de pe întrebarea privitoare la ce este un obiect și ce tip de obiect trebuia să fie produs pe cea legată de modul în care și de mijloacele și procesele prin care obiectul luase ființă și putea fi reprodus. Căci o asemenea schimbare de accent nu însemna doar că nu se mai credea despre contemplație că ar oferi adevărul, ci și că aceasta își pierduse poziția pe care o ocupa în *vita activa* și, prin urmare, în sfera experienței umane obișnuite.

43

Înfrîngerea lui *homo faber* și principiul fericirii

Pentru cine ia în considerare doar evenimentele care au deschis epoca modernă și se gîndește numai la urmările nemijlocite ale descoperirii lui Galilei, care trebuie să fi izbit marile spirite ale secolului al XVII-lea cu forța constrîngătoare a adevărului care vorbește de la sine, răsturnarea raportului dintre

contemplație și fabricare, sau mai curînd înlăturarea contemplației din cîmpul facultăților omenești semnificative, este ceva aproape de la sine înțeles. Pare la fel de adevărat ca această răsturnare să îl fi ridicat pe *homo faber,* producătorul și creatorul, mai degrabă decît pe omul-agent sau pe omul-*animal laborans,* pe treapta cea mai înaltă a posibilităților omenești.

Și într-adevăr, printre trăsăturile caracteristice ale epocii moderne, de la începutul ei pînă astăzi, întîlnim atitudinile tipice ale lui *homo faber:* instrumentalizarea lumii, încrederea în unelte și în productivitatea creatorului de obiecte artificiale; încrederea în natura atotcuprinzătoare a categoriei de mijloc-scop, convingerea că toate problemele se pot rezolva și că toate motivele omului au, în cele din urmă, un singur principiu, cel al utilității; suveranitatea, care vede în tot ce e dat un material și judecă întreaga natură ca pe "o uriașă țesătură din care putem decupa orice dorim, pentru a o coase la loc după plac"[69]; egalitatea dintre inteligență și inventivitate, adică disprețul față de orice gînd care nu poate fi socotit drept "primul pas... în vederea fabricării de obiecte artificiale, în special de unelte pentru fabricat unelte, și în vederea unei nesfîrșite diversificări a fabricării lor"[70]; în fine, identificarea, de la sine înțeleasă, a fabricării cu acțiunea.

Am ajunge prea departe dacă am urma ramificațiile acestei mentalități și nu e nevoie să o facem, căci ele sînt lesne de observat în științele naturii, unde efortul pur teoretic este înțeles ca izvorînd din dorința de a crea ordine din "dezordinea", din "diversitatea sălbatică a naturii"[71] și unde, drept urmare, înclinația lui *homo faber* pentru modele de obiecte ce urmează să fie produse ține locul mai vechilor noțiuni de armonie și de simplitate. Această mentalitate poate fi întîlnită în economia clasică, al cărei criteriu suprem este productivitatea și a cărei prejudecată împotriva activităților neproductive este atît de puternică, încît nici măcar Marx nu și-a putut justifica pledoaria în favoarea dreptății pentru muncitori decît înfățișînd munca, activitate neproductivă, în lumina falsă a lucrului și a fabricării. Ea se exprimă cel mai clar, firește, în tendințele pragmatice ale filosofiei moderne, care nu se

69. Henri Bergson, *Évolution créatrice* (1948), p. 157. O analiză a locului ocupat de Bergson în filosofia modernă ne-ar duce mult prea departe. Dar faptul că insistă asupra anteriorității lui *homo faber* față de *homo sapiens* și asupra fabricării ca sursă a inteligenței umane, ca și maniera categorică în care opune viața inteligenței sînt cît se poate de semnificative. Filosofia lui Bergson poate fi lesne interpretată ca un studiu de caz al modului în care convingerea mai veche a epocii moderne despre superioritatea relativă a fabricării asupra gîndirii a fost apoi înlocuită și nimicită de convingerea mai recentă despre superioritatea absolută a vieții asupra tuturor celorlalte lucruri. Tocmai pentru că a continuat să îmbine cele două elemente, Bergson a putut să aibă o influență atît de hotărîtă asupra începuturilor teoriilor muncii din Franța. Nu numai terminologia primelor scrieri ale lui Édouard Berth și Georges Sorel, ci și aceea din *Homo faber* (1929) a lui Adriano Tilgher i se datorează în primul rînd lui Bergson; același lucru e valabil și cu scrierea *L'Être et le travail* (1949) a lui Jules Vuillemin, chiar dacă Vuillemin, ca aproape toți scriitori francezi contemporani, gîndește mai ales în termeni hegelieni.

70. Bergson, *op. cit.,* p. 140.

71. Bronowski, *op. cit.*

remarcă numai prin înstrăinarea carteziană de lume, ci și prin unanimitatea cu care filosofia engleză din secolul al XVII-lea încoace și filosofia franceză în secolul al XVIII-lea au îmbrățișat principiul utilității, în care au văzut cheia careva deschide toate porțile înțelegerii motivației și comportamentului uman. În general vorbind, cea mai veche convingere a lui *homo faber* – aceea că "omul este măsura tuturor lucrurilor" – s-a înălțat la rangul de loc comun universal acceptat.

Ceea ce trebuie explicat nu este respectul modern pentru *homo faber,* ci faptul că el a fost atît de grabnic urmat de înălțarea muncii pe treapta cea mai înaltă din ordinea ierarhică din *vita activa*. Această a doua răsturnare petrecută în *vita activa* s-a produs treptat și mai puțin spectaculos decît răsturnarea mai generală a contemplației prin acțiune, sau cea mai particulară a acțiunii prin fabricare. Înălțarea muncii a urmat anumitor deviații și schimbări în raport cu mentalitatea tradițională a lui *homo faber,* care au fost cît se poate de caracteristice pentru epoca modernă și care, într-adevăr, au decurs aproape nemijlocit din însăși natura evenimentelor care au deschis-o. Ceea ce a schimbat mentalitatea lui *homo faber* a fost locul central ocupat de conceptul de proces în modernitate. Pentru *homo faber,* schimbarea modernă de accent de la "ce" la "cum", de la obiectul propriu-zis la procesul fabricării lui, nu a însemnat cîtuși de puțin o binecuvîntare pură. Ea l-a lipsit pe omul-creator, pe omul-constructor de acele norme și măsuri fixe și permanente care, înainte de epoca modernă, i-au slujit întotdeauna drept ghid pentru faptele sale și drept criterii pentru judecățile sale. Dezvoltarea societății de comercianți nu a fost unicul și pesemne nici chiar principalul motiv care, prin izbînda triumfală a valorii de schimb asupra valorii de întrebuințare, să fi dus întîi la instituirea principiului schimbului reciproc, apoi la relativizarea și în cele din urmă la devalorizarea tuturor valorilor. Pentru mentalitatea omului modern, formată deopotrivă pe seama dezvoltării științei moderne și a evoluției filosofiei moderne, a fost cel puțin la fel de hotărîtor faptul că omul a început să se socotească parte integrantă a celor două procese supraomenești, atotcuprinzătoare, ale naturii și istoriei, ce păreau a fi, amîndouă, condamnate să progreseze la nesfîrșit, fără a atinge vreodată un *telos* inerent ori a se apropia de vreo idee prestabilită.

Altfel spus, *homo faber,* ieșind din marea revoluție a modernității, deși avea să dobîndească o iscusință nesperată în născocirea unor instrumente de măsurare a ceea ce e infinit de mare și a ceea ce e infinit de mic, s-a văzut lipsit de acele măsuri neschimbătoare care precedă procesul de fabricare și continuă să existe după încheierea lui și care înseamnă pentru activitatea de fabricare un absolut autentic și sigur. Firește, niciuna din activitățile ce țin de *vita activa* nu a avut atît de mult de pierdut precum fabricarea din cauza îndepărtării contemplației din cîmpul facultăților omenești semnificative. Căci, spre deosebire de acțiune, care înseamnă într-o anumită măsură începerea unui proces, și spre deosebire de muncă, care urmează îndeaproape procesul metabolic al vieții biologice, fabricarea tratează procesele – presupunînd că își dă seama de prezența lor – ca pe simple mijloace în vederea

unui scop, altfel spus ca pe ceva secundar și derivat. Pe deasupra, nicio altă facultate nu a avut atît de mult de pierdut din înstrăinarea modernă de lume și din înălțarea introspecției la rangul de procedeu atotputernic de cucerire a naturii ca acele facultăți care sînt orientate în primul rînd către edificarea lumii și către producerea de obiecte care să îi aparțină acesteia.

Poate că nimic nu dovedește mai limpede neputința finală a lui *homo faber* de a se impune decît rapiditatea cu care principiul utilității, chintesența concepției sale despre lume, a fost socotit nepotrivit, fiind înlocuit cu principiul "celei mai mari fericiri pentru cît mai mulți"[72]. S-a văzut astfel că acea convingere a epocii potrivit căreia omul poate cunoaște numai ce produce el însuși – care, după cîte se părea, ar fi trebuit să favorizeze cel mai mult victoria deplină a lui *homo faber* – avea să fie respinsă și în cele din urmă abolită de principiul, încă și mai modern, al procesului, ale cărui concepte și categorii sînt cu totul străine de nevoile și de idealurile lui *homo faber*. Căci principiul utilității, chiar dacă face, fără doar și poate, din om, cel ce întrebuințează materia pentru a produce obiecte, punctul lui de referință, presupune încă o lume de obiecte de întrebuințare de care omul este înconjurat și în care el se mișcă. Dacă relația dintre om și lume nu mai este sigură, dacă obiectele ce țin de lume nu mai sînt apreciate înainte de toate datorită utilității lor, ci ca rezultate mai mult sau mai puțin accidentale ale procesului de producție prin care au luat ființă, astfel că produsul finit al procesului de producție nu mai constituie un scop veritabil, iar obiectul produs nu este prețuit pentru întrebuințarea sa hotărîtă de dinainte, ci pentru capacitatea sa de "a produce altceva", atunci, în chip evident, se poate "obiecta că... valoarea lui nu e decît secundară, iar o lume care nu cuprinde valori principale nu poate conține nici valori secundare".[73] Această radicală pierdere a valorilor înăuntrul cadrului de referință restrîns al lui *homo faber* se petrece aproape automat de îndată ce omul încetează să se definească drept creator de obiecte și constructor al artificialului uman care inventează întîmplător și unelte, pentru a se considera în primul rînd un creator de unelte și "mai cu

---

72. Este expresia lui Jeremy Bentham, întîlnită în *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), care i-a fost "sugerată de Joseph Priestley și care este foarte apropiată de cea a lui Beccaria: *la massima felicità divisa nel maggior numero*" (Introducere la ediția Hafner de Laurence J. Lafleur). După Élie Halévy (*The Growth of Philosophic Radicalism* (Beacon Press, 1955)), atît Beccaria, cît și Bentham au fost îndatorați lucrării *De l'esprit* a lui Helvétius.

73. Lafleur, *op. cit.*, p. XI. Bentham își arată el însuși nemulțumirea față de o filosofie pur utilitaristă în nota adăugată la reeditarea operei sale (ed. Hafner, p. 1): "Cuvîntul *utilitate* nu indică la fel de limpede ideile de *plăcere* și de *suferință* pe cît o fac cuvintele *fericire* și *satisfacție*". Obiecția lui cea mai importantă stă în faptul că utilitatea nu se poate măsura și, prin urmare, nu "ne face să ținem seama de *număr*", în lipsa căruia ar fi cu neputință "să se stabilească un etalon al binelui și al răului". Bentham derivă principiul fericirii din principiul utilității, separînd conceptul de utilitate de noțiunea de întrebuințare (vezi cap. 1, paragraful 3). Această separare marchează un punct de cotitură în istoria utilitarismului. Căci, cu toate că, înainte de Bentham, principiul utilității fusese legat în primul rînd de eu, abia Bentham a lipsit în mod radical ideea de utilitate de orice legătură cu o lume independentă a obiectelor de întrebuințare, transformînd astfel utilitarismul într-un "egoism generalizat" (Halévy).

seamă (un creator) de unelte de făcut unelte" care doar întîmplător produce şi obiecte. Presupunînd că principiul utilităţii s-ar mai putea folosi în acest context, el nu ar privi în primul rînd obiectele de întrebuinţare şi nici întrebuinţarea însăşi, ci procesul de producţie. Ceea ce contribuie la stimularea productivităţii şi la reducerea suferinţei şi a efortului trece acum drept util. Cu alte cuvinte, criteriul ultim de măsurare nu îl formează cîtuşi de puţin utilitatea sau întrebuinţarea, ci "fericirea", altfel spus cantitatea de suferinţă şi de plăcere resimţită în producerea sau în consumarea obiectelor.

Inventînd "calculul suferinţei şi al plăcerii", Bentham îmbina avantajul introducerii unei aparente metode matematice în ştiinţele morale cu o ispită chiar mai mare, aceea de a descoperi un principiu bazat în întregime pe introspecţie. "Fericirea" lui Bentham, ce adună plăcerile şi exclude suferinţele, este un simţ intern care percepe senzaţiile şi rămîne lipsit de orice legătură cu obiectele lumii, întocmai ca şi conştiinţa carteziană conştientă de propria activitate. Pe deasupra, premisa fundamentală a lui Bentham, după care ceea ce toţi oamenii au în comun nu este lumea, ci propria lor natură care se manifestă în faptul că toţi calculează şi toţi sînt afectaţi de suferinţă şi de plăcere, derivă de-a dreptul de la primii filosofii ai epocii moderne. În această filosofie, "hedonismul" este un nume chiar mai nepotrivit decît era pentru epicurismul Antichităţii tîrzii, cu care hedonismul modern nu se înrudeşte decît superficial. Principiul oricărui hedonism, aşa cum am văzut deja, nu este plăcerea, ci ocolirea suferinţei, iar Hume, care, spre deosebire de Bentham, era totuşi filosof, ştia foarte bine că cel ce vrea să facă din plăcere ţelul ultim al oricărei acţiuni omeneşti se vede constrîns să consimtă că nu plăcerea, ci suferinţa, nu dorinţa, ci teama îi sînt adevăratele călăuze. "De vei... întreba pe cineva de ce îşi doreşte sănătatea, îţi va răspunde numaidecît: din pricină că boala aduce suferinţă. De vei împinge întrebările mai departe şi vei căuta motivul pentru care urăşte suferinţa, nu va şti să îţi răspundă. E ţelul suprem, care nu trimite la altceva."[74] Iar asta din pricină că numai suferinţa este pe de-a-ntregul fără legătură cu vreun obiect, că doar cel ce suferă nu percepe cu adevărat nimic altceva în afară de sine; plăcerea nu se bucură de ea însăşi, ci de ceva ce există în plus faţă de ea. Suferinţa este unicul simţ intern descoperit prin introspecţie care poate rivaliza în ce priveşte independenţa faţă de obiectele experimentate cu certitudinea evidentă prin sine a raţionamentelor logice şi aritmetice.

Deşi această întemeiere ultimă a hedonismului în experienţa suferinţei rămîne valabilă atît pentru variantele lui antice, cît şi pentru cele moderne, ea primeşte totuşi în epoca modernă un accent cu totul diferit şi cu mult mai puternic. Căci, spre deosebire de Antichitate, nu lumea îl împinge acum pe om în sine însuşi pentru a scăpa de suferinţele pe care ea poate să i le pricinuiască, aşa încît atît suferinţa, cît şi plăcerea să îşi păstreze încă în bună măsură o semnificaţie mundană. Toate formele antice ale înstrăinării de lume

74. Citat din Halévy, *op. cit.*, p. 13.

– de la stoicism sau epicurism, pînă la hedonism și cinism – fuseseră inspirate de o adîncă neîncredere în lume, fiind provocate de o pornire năvalnică de renunțare la implicarea în treburile lumești, la necazul și suferința pe care lumea le produce, pentru a găsi adăpost într-un tărîm lăuntric în care sinele nu riscă să se întîlnească decît cu sine. Corespondentele lor moderne – puritanismul, senzualismul și hedonismul lui Bentham – au fost inspirate, dimpotrivă, de o neîncredere la fel de adîncă în omul ca atare; ele au fost mînate de neîncrederea în capacitatea simțurilor omenești de a recepta realitatea, în capacitatea rațiunii omenești de a recepta adevărul, și, pornind de aici, de convingerea că natura umană este defectuoasă sau chiar vicioasă.

Nici originea, nici conținutul acestei naturi vicioase nu sînt creștine sau biblice, deși ea a fost, desigur, interpretată în termenii păcatului originar, și e greu de spus dacă ea pare mai vătămătoare și respingătoare atunci cînd puritanii denunță starea coruptă a omului sau cînd benthamiții, cu nerușinare, aclamă drept virtuți ceea ce oamenii au recunoscut dintotdeauna drept vicii. În vreme ce anticii, pentru a se încredința de propria lor fericire, se bizuiau pe imaginație și pe memorie, pe imaginarea suferințelor de care erau feriți sau, în clipe de puternică suferință, pe amintirea plăcerilor trecute, modernii au avut nevoie de calculul plăcerii sau de contabilizarea morală, de sorginte puritană, a meritelor și a greșelilor pentru a ajunge la o iluzorie certitudine matematică a fericirii sau a mîntuirii. (Această aritmetică morală este desigur profund străină de spiritul care pusese stăpînire pe școlile filosofice ale Antichității tîrzii. Pe deasupra, nu trebuie decît să ne gîndim la severitatea disciplinei autoimpuse și, în același timp, la noblețea caracterului, atît de vizibile la cei formați în spiritul stoicismului sau al epicurismului antic, pentru a vedea prăpastia ce desparte aceste forme ale hedonismului de puritanismul, senzualismul și hedonismul modern. Dată fiind această diferență, este practic lipsit de importanță dacă ceea ce formează caracterul modern este mai degrabă vechea moralitate, mărginită și fanatică, sau egotismul de dată mai recentă al omului individualist și indulgent cu sine însuși, cu mulțimea sa nesfîrșită de nefericiri deșarte.) Pare mai mult decît îndoielnic ca "principiul celei mai mari fericiri" să își fi dobîndit succesele intelectuale în lumea anglofonă dacă ar fi fost vorba numai de descoperirea discutabilă că "natura a așezat omenirea sub cîrmuirea a doi stăpîni suverani, suferința și plăcerea"[75], sau de ideea absurdă de a face din morală o știință exactă, izolînd "în sufletul omenesc acel sentiment care pare cel mai lesne de măsurat"[76].

---

75. Aceasta este, desigur, prima frază din *Principles of Morals and Legislation*. Celebra frază este "copiată aproape cuvînt cu cuvînt după Helvétius" (Halévy, *op. cit.*, p. 26). Halévy observă pe bună dreptate că "era firesc ca o idee răspîndită să ajungă să se exprime peste tot în aceeași formă" (p. 22). Ceea ce, în treacăt fie spus, arată limpede că autorii de care ne ocupăm aici nu sînt filosofi; căci indiferent cît de răspîndite ar fi anumite idei în cursul unei perioade date, doi filosofi nu ar putea ajunge niciodată la formulări identice fără să se copieze unul pe altul.

76. *Ibid.*, p. 15.

În spatele acestei forme de cult al egoismului și de putere universală a interesului individual, ca și în spatele altor asemenea variante, mai puțin interesante, însă des întîlnite, pînă la a deveni locuri comune în secolul al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea, găsim un alt reper care reprezintă într-adevăr un principiu cu mult mai puternic decît ar putea să fie vreodată orice calcul suferință-plăcere, iar acesta este însuși principiul vieții. În toate aceste sisteme, ceea ce se așteaptă de fapt de la suferință și de la plăcere, de la teamă și de la dorință nu este fericirea, ci susținerea vieții individuale, ori garantarea supraviețuirii omenirii. Dacă ar fi, cum se pretinde, o căutare neprecupețită a plăcerii (numită fericire), egoismului modern nu i-ar lipsi ceea ce în toate sistemele cu adevărat hedoniste reprezintă un element argumentativ indispensabil – o justificare radicală a sinuciderii. O asemenea lipsă arată ea singură că aici avem în realitate o filosofie a vieții în forma ei cea mai vulgară și cea mai puțin critică. În ultimă instanță, viața însăși este întotdeauna criteriul suprem la care se raportează toate celelalte lucruri, iar între interesele individului și viața individuală, precum și între interesele umanității și viața speciei s-a pus întotdeauna semnul de egalitate, ca și cînd ar fi de la sine înțeles că viața este bunul suprem.

Curiosul eșec al lui *homo faber* de a se impune în condiții ce păreau să îi fie extrem de favorabile s-ar putea vedea, de asemenea, dintr-o altă revizuire, chiar mai importantă pentru filosofie, a credințelor tradiționale fundamentale. Critica radicală a principiului cauzalității făcută de Hume, care a pregătit calea adoptării ulterioare a principiului evoluției, a fost socotită adesea drept unul din izvoarele filosofiei moderne. E limpede că principiul cauzalității, cu dubla sa axiomă centrală – tot ce există are cu necesitate o cauză *(nihil sine causa)* și cauza trebuie să fie superioară efectului, oricare ar fi el –, se sprijină în întregime pe experiențele din domeniul fabricării, unde creatorul este superior produselor sale. Astfel înțeles, punctul de cotitură din istoria intelectuală a epocii moderne s-a produs în clipa cînd imaginea dezvoltării vieții organice – în care evoluția unei ființe inferioare, de pildă maimuța, poate duce la apariția unei ființe superioare, de pildă omul – a luat locul imaginii ceasornicarului care trebuie să le fie superior tuturor ceasornicelor a căror cauză este.

Această schimbare înseamnă cu mult mai mult decît respingerea pur și simplu a rigidității lipsite de viață a concepției mecaniciste despre lume. E ca și cum, în conflictul latent din secolul al XVII-lea dintre cele două metode ce puteau să apară în urma descoperirii lui Galilei, metoda experimentării și a fabricării, pe de o parte, și metoda introspecției, pe de altă parte, cea de-a doua ar fi obținut o victorie oarecum tîrzie. Căci singurul obiect concret furnizat de introspecție, dacă este ca ea să producă și altceva decît o conștiință de sine cu totul goală, este într-adevăr procesul biologic. Și, de vreme ce această viață biologică, la care se poate ajunge în observarea de sine, este în același timp un proces metabolic între om și natură, s-ar putea spune că introspecția nu mai trebuie să se piardă în ramificațiile unei conștiințe lipsite de realitate, întrucît găsește înăuntrul omului – nu în mintea lui, ci în

procesele sale corporale – suficientă materie din afară pentru a-l repune în legătură cu lumea exterioară. Sciziunea dintre subiect și obiect, proprie conștiinței umane și de neînlăturat în opoziția carteziană dintre om ca *res cogitans* și lumea înconjurătoare a acelei *res extensae,* dispare cu desăvîrșire în cazul unui organism viu, a cărui supraviețuire însăși este condiționată de încorporarea, de consumul materiei exterioare. Naturalismul, versiune a materialismului din secolul al XIX-lea, a părut să găsească în viață calea de a rezolva problemele filosofiei carteziene și, în același timp, de a arunca o punte peste prăpastia tot mai adîncă dintre filosofie și știință.[77]

44
Viața ca bun suprem

Ar fi ispititor ca de dragul unei consecvențe riguroase să derivăm conceptul modern de viață din dilemele pe care filosofia modernă și le-a creat singură; totuși ne-am amăgi și am comite o nedreptate gravă față de problemele atît de serioase ale epocii moderne dacă le-am privi numai din perspectiva evoluției ideilor. Înfrîngerea lui *homo faber* poate fi înțeleasă prin transformarea inițială a fizicii în astrofizică, a științelor naturii într-o știință "universală". Ce rămîne totuși de explicat este motivul pentru care această înfrîngere s-a încheiat cu victoria lui *animal laborans;* de ce, odată cu înălțarea pe care a cunoscut-o *vita activa,* tocmai activitatea muncii a fost cea care avea să fie ridicată pe treapta cea mai înaltă a facultăților omenești sau, altfel spus, de ce în interiorul diversității proprii condiției umane, cu feluritele sale facultăți omenești, tocmai viața a fost cea care a redus la tăcere orice alte considerente.

Motivul pentru care viața s-a impus ca reper suprem în epoca modernă și a rămas bunul cel mai de preț al societății moderne e acela că răsturnarea modernă s-a petrecut în interiorul unei societăți creștine a cărei credință

77. Cei mai de seamă reprezentanți ai filosofiei moderne a vieții sînt Marx, Nietzsche și Bergson, întrucît toți trei pun semnul egalității între Viață și Ființă. Pentru asta, ei contează pe introspecție, și viața este într-adevăr singura "ființă" pe care omul o poate cunoaște mulțumindu-se să privească în sine însuși. Deosebirea dintre cei trei și predecesorii lor în filosofia epocii moderne este că viața pare mai activă și mai productivă decît conștiința, care pare încă prea strîns legată de contemplație și de vechiul ideal al adevărului. Această ultimă etapă a filosofiei moderne s-ar descrie poate cel mai bine ca o revoltă a filosofilor împotriva filosofiei, o revoltă care, începînd cu Kierkegaard și terminînd cu existențialismul, pare la prima vedere să pună accentul pe acțiune ca opusă contemplației. La o cercetare mai amănunțită se vede totuși că niciunul din acești filosofi nu este interesat în realitate de acțiunea ca atare. Îl putem lăsa aici de o parte pe Kierkegaard și acțiunea lui îndreptată spre interior, lipsită de deschiderea către lume. Nietzsche și Bergson înfățișează acțiunea în termeni de fabricare – *homo faber* în locul lui *homo sapiens* –, tot așa cum Marx gîndește acțiunea în termeni de producere și descrie munca în termeni de lucru. Însă reperul lor suprem este la fel de puțin lucrul ori apartenența la lume, pe cît este acțiunea; reperul este viața și rodnicia ei.

fundamentală în caracterul sacru al vieții a supraviețuit, reușind chiar să se mențină absolut nezdruncinată, secularizării și declinului general al credinței creștine. Cu alte cuvinte, răsturnarea modernă a respectat, nepunînd în discuție, răsturnarea cea mai importantă prin care creștinismul își făcuse intrarea în lumea antică, o răsturnare care, în plan politic, a fost chiar mai influentă și, din punct de vedere istoric, în orice caz mai durabilă decît orice credință sau dogmă anume. Căci "vestea cea bună" a nemuririi vieții omenești individuale răsturnase raportul antic dintre om și lume, ridicînd realitatea cea mai muritoare, viața omenească, la nemurirea deținută pînă atunci de cosmos.

Istoricește vorbind, este aproape sigur că izbînda credinței creștine în lumea antică s-a datorat în mare măsură acestei răsturnări, care a adus speranță celor ce știau că lumea lor era condamnată, o speranță cu adevărat mai presus de speranță, de vreme ce noul mesaj făgăduia o nemurire la care ei nu îndrăzniseră niciodată să spere. O asemenea răsturnare nu putea fi însă decît dezastruoasă pentru prestigiul și pentru demnitatea politicii. Activitatea politică, care pînă atunci fusese inspirată mai cu seamă de năzuința la nemurirea din lumea aceasta, a decăzut acum pînă la treapta de jos a activității supuse necesității, menită, pe de o parte, să îndrepte efectele păcătoșeniei omenești și, pe de altă parte, să se îngrijească de nevoile și de interesele legitime ale vieții terestre. Năzuința la nemurire se confunda acum cu slava deșartă; o faimă precum aceea pe care lumea putea să i-o acorde omului era o amăgire de vreme ce lumea era chiar mai perisabilă decît omul, iar căutarea nemuririi în lumea aceasta nu mai avea nicio noimă de vreme ce viața era ea însăși nemuritoare.

Tocmai viața individuală ajunge acum să ocupe poziția deținută altădată de "viața" cetății, iar în cuvintele lui Pavel după care "moartea este plata păcatului", dat fiind că viața e menită să dureze veșnic, se aude ecoul afirmației lui Cicero potrivit căreia moartea este răsplata pentru păcatele săvîrșite de comunitățile politice care au fost edificate spre a dăinui pe vecie.[78] Totul se petrece ca și cum primii creștini – cel puțin Pavel, care, în definitiv, era cetățean roman – și-ar fi format în mod conștient ideea despre nemurire după modelul roman, înlocuind viața politică a cetății cu viața individuală. Întocmai după cum cetatea nu are parte decît de o nemurire potențială, ce se poate pierde prin greșeli politice, viața individuală, ce își pierduse odinioară, prin căderea lui Adam, nemurirea asigurată, redobîndise acum, prin Cristos, o viață nouă, potențial nemuritoare, ce putea fi totuși pierdută din nou prin moartea a doua, datorită păcatului individual.

Fără îndoială, accentul pus de creștini pe caracterul sacru al vieții face parte din moștenirea ebraică, ce se deosebea deja izbitor de atitudinile

78. Iată observația lui Cicero: *Civitatibus autem mors ipsa poena est... debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit* [Moartea însăși este pedeapsa dată cetăților... căci o cetate trebuie să fie astfel alcătuită încît să fie veșnică] (*De republica*, III, 23). Despre convingerea antică după care o cetate bine întemeiată trebuie să fie nemuritoare, vezi și Platon, *Legile*, 713, unde întemeietorilor unui nou *polis* li se cere să imite partea nemuritoare din om *(hoson en hêmin athanasias enest)*.

Antichității: disprețul păgîn față de greutățile pe care viața i le impune omului prin muncă și prin procreare, zugrăvirea pizmuitoare a "vieții ușoare" a zeilor, obiceiul expunerii copiilor nedoriți, convingerea că viața fără sănătate nu merită trăită (astfel că despre medic se spunea, bunăoară, că nu și-a înțeles chemarea atunci cînd prelungește viața acolo unde nu poate restabili sănătatea)[79] și că sinuciderea este un gest nobil de a scăpa de o viață împovărătoare. Ajunge totuși să ne amintim felul în care Decalogul enumeră crima, fără a-i acorda o însemnătate aparte, alături de alte greșeli – care, pentru noi, nu ar putea nicidecum întrece în gravitate acest delict suprem – pentru a înțelege că nici chiar codul juridic ebraic, deși cu mult mai apropiat de al nostru decît orice scară păgînă de delicte, nu făcea din ocrotirea vieții temelia sistemului juridic al poporului evreu. Poziția intermediară pe care codul juridic ebraic o ocupă între Antichitatea păgînă și toate sistemele juridice creștine sau postcreștine se poate explica prin crezul ebraic care scoate în relief nemurirea potențială a poporului, spre deosebire de nemurirea păgînă a lumii, pe de o parte, și de nemurirea creștină a vieții individuale, pe de altă parte. În orice caz, nemurirea creștină acordată persoanei care, în singularitea ei, își începe viața prin nașterea pe pămînt nu a avut drept rezultat doar sporirea evidentă a grijii pentru o altă lume, ci și o uriașă creștere în importanță a vieții de pe pămînt. Important este că creștinismul – cu excepția speculațiilor eretice și gnostice – a susținut întotdeauna că viața, deși nu mai are un sfîrșit definitiv, are încă un început bine stabilit. Se prea poate ca viața terestră să fie doar prima și cea mai nefericită etapă a vieții veșnice; ea rămîne cu toate acestea viață, și fără această viață care se va termina prin moarte nu poate exista viață veșnică. Acesta ar putea fi motivul faptului incontestabil că abia cînd nemurirea vieții individuale a devenit crezul central al umanității occidentale, adică abia odată cu apariția creștinismului, viața terestră a devenit, de asemenea, bunul suprem al omului.

Accentul creștin pus pe sacralitatea vieții a tins să niveleze structura și distincțiile antice din *vita activa;* a tins să privească munca, lucrul și acțiunea ca fiind în egală măsură supuse necesităților vieții prezente; în același timp, a contribuit la eliberarea parțială a activității muncii, adică la eliberarea a tot ceea ce este necesar pentru susținerea procesului biologic, de disprețul cu care Antichitatea o tratase. Vechiul dispreț față de sclav, desconsiderat întrucît slujea doar necesităților vieții și se supunea constrîngerii stăpînului său, pentru că voia să rămînă în viață cu orice preț, nu putea supraviețui în vreun fel în era creștină. Nimeni nu îl mai putea disprețui, împreună cu Platon, pe sclav pentru că nu s-a sinucis mai degrabă decît să se supună unui stăpîn, căci a rămîne în viață în orice circumstanțe devenise o datorie sfîntă, iar sinuciderea era privită ca un rău mai mare decît crima. Nu criminalului, ci celui care își pusese capăt propriei vieți îi era refuzată înmormîntarea creștină.

79. Vezi Platon, *Republica,* 405 c.

Totuși, în ciuda încercărilor unor exegeți moderni care au interpretat izvoarele creștine, nu există nicio mărturie a glorificării moderne a muncii nici în Noul Testament, nici la alți autori creștini premoderni. Pavel, deși numit astfel, nu a fost nicidecum un "apostol al muncii"[80], iar cele cîteva pasaje pe care se sprijină această pretenție fie se adresează celor care, din lenevie, "mănîncă pîinea altora", fie recomandă munca drept un mijloc binevenit de a se păzi de necazuri, adică întăresc recomandarea generală dată creștinilor de a duce numai o viață privată, punîndu-i în gardă cu privire la angajarea în activități politice.[81] Și mai semnificativ e faptul că în filosofia creștină de mai tîrziu, îndeosebi la Toma d'Aquino, munca devenise o datorie pentru cei ce nu aveau alt mijloc de a rămîne în viață, însă obligația era, de fapt, de a se menține în viață, iar nu de a munci; dacă cineva putea să își poarte de grijă cerșind, cu atît mai bine. Oricine citește izvoarele fără prejudecățile moderne în favoarea muncii va fi surprins să descopere cît de puțin s-au folosit Părinții Bisericii chiar și de prilejul atît de la îndemînă de a justifica munca, interpretînd-o drept o pedeapsă pentru păcatul originar. Astfel, Toma nu ezită să îl urmeze în această chestiune mai curînd pe Aristotel decît Biblia și să afirme că "numai nevoia de a rămîne în viață ne silește să lucrăm cu mîinile"[82]. Pentru el, munca este mijlocul la care recurge natura pentru a menține în viață specia umană și de aceea conchide că nu este cîtuși de puțin necesar ca toți oamenii să își cîștige pîinea cu sudoarea frunții, ci că e vorba mai degrabă de un soi de alternativă ultimă și disperată pentru a rezolva problema ori pentru a îndeplini datoria.[83] Nici chiar întrebuințarea muncii pentru îndepărtarea pericolelor trîndăviei nu este o descoperire creștină nouă, fiind deja un loc comun al moralității romane. În fine, în deplin acord cu convingerile antice despre caracterul muncii, creștinii au folosit adesea munca pentru mortificarea trupului, munca avînd uneori, cu precădere în mănăstiri, același rost ca alte exerciții și forme dureroase de autoflagelare.[84]

---

80. De către dominicanul Bernard Allo, *Le travail d'après St. Paul* (1914). Printre susținătorii originii creștine a glorificării moderne a muncii se află: în Franța, Étienne Borne și François Henry, *Le travail et l'homme* (1937); în Germania, Karl Müller, *Die Arbeit: Nach moral-philosophischen Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquino* (1912). Mai recent, Jacques Leclercq din Louvain, cel care a adus una dintre cele mai valoroase și mai interesante contribuții la filosofia muncii în cartea a patra a scrierii sale *Leçons de droit naturel,* intitulată *Travail, propriété* (1946), a corectat această răstălmăcire a surselor creștine: "Le christianisme n'a pas changé grand'chose à l'estime du travail" [Creștinismul nu a schimbat mare lucru în aprecierea de care se bucura munca]; iar în opera lui Toma d'Aquino "la notion du travail n'apparaît que fort accidentellement" [noțiunea de muncă apare cu totul întîmplător] (pp. 61-62).

81. Vezi I *Tesaloniceni* 4, 9-12 și II *Tesaloniceni* 3, 8-12.

82. *Summa contra Gentiles,* III, 135: *Sola enim necessitas victus cogit manibus operari.*

83. *Summa Theologica,* II, 2, 187, 3, 5.

84. În regulile monastice, îndeosebi în *ora et labora* [roagă-te și muncește] a lui Benedict, munca este recomandată împotriva ispitelor ce pîndesc trupul ce lenevește (vezi cap. 48 al regulii). În așa-zisa regulă a lui Augustin (*Epistole,* 211), munca este socotită o lege a naturii, nu o pedeapsă pentru păcat. Augustin recomandă munca manuală - el folosește cuvintele *opera* și *labor* ca sinonime pe care i le opune lui *otium* - din trei motive: ajută la lupta

Dacă, în ciuda stăruinței cu care afirmă sacralitatea vieții și datoria de a rămîne în viață, creștinismul nu a elaborat niciodată o filosofie propriu-zis a muncii e pentru că a așezat cu hotărîre *vita contemplativa* deasupra tuturor tipurilor de activitate omenească. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa* ("viața contemplativă este pur și simplu mai bună decît viața activă") și oricare ar fi meritele vieții active, cele ale vieții consacrate contemplației sînt "mai de folos și mai puternice".[85] Ce-i drept, o asemenea convingere poate fi cu greu găsită în învățăturile lui Isus din Nazaret și ea se datorează fără îndoială influenței filosofiei grecești; totuși, chiar dacă nu s-ar fi abătut de la spiritul evangheliilor, filosofia medievală nu ar fi putut găsi în ele niciun motiv de glorificare a muncii.[86] Singura activitate pe care Isus din Nazaret o recomandă în predicile sale este acțiunea, iar singura facultate omenească la care se oprește stăruitor este cea de a "săvîrși minuni".

Oricum, epoca modernă nu va înceta să pornească de la ideea că viața, și nu lumea este bunul cel mai de preț al omului; ea nu s-a gîndit niciodată, nici chiar în revizuirile și în criticile ei cele mai îndrăznețe și mai radicale ale credințelor și ale conceptelor tradiționale, să pună în discuție această răsturnare fundamentală pe care creștinismul o adusese în muribunda lume antică. Oricît de sistematice și de conștiente au fost atacurile întreprinse împotriva tradiției, pentru gînditorii modernității întîietatea vieții față de orice altceva dobîndise statutul de "adevăr de la sine înțeles" și ea a supraviețuit ca atare chiar și în lumea noastră de astăzi, care a început deja să lase în urmă întreaga epocă modernă, înlocuind societatea de muncitori cu o societate de angajați. Însă, deși ne putem foarte bine imagina că evoluția ce a urmat descoperirii punctului arhimedic ar fi luat o direcție cu totul diferită presupunînd că ar fi avut loc cu șaptesprezece secole mai devreme, cînd nu viața, ci lumea era încă bunul suprem al omului, nu rezultă cîtuși de puțin că noi am mai trăi încă într-o lume creștină. Căci astăzi nu mai contează

---

cu ispitele trîndăviei; ajută mănăstirile să își îndeplinească datoria binefacerii față de săraci; și este propice contemplației, deoarece nu ocupă mintea în chip nejustificat ca alte îndeletniciri, precum cumpărarea și vînzarea de bunuri. În ce privește rolul muncii în mănăstiri, compară cu Étienne Delaruelle, "Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle", *Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. XLI, nr. 1 (1948). Lăsînd de o parte aceste considerații formale, e cît se poate de semnificativ că acei Solitaires de Port-Royal, ce căutau un instrument de pedeapsă cu adevărat eficace, s-au gîndit imediat la muncă (vezi Lucien Fèbre, "Travail: Évolution d'un mot et d'une idée", *Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. XLI, nr. 1 (1948)).

85. Toma d'Aquino, *Summa Theologica,* II, 2, 182, 1, 2. Stăruind asupra superiorității absolute deținute de *vita contemplativa,* Toma se deosebește într-o manieră caracteristică de Augustin, care recomandă *inquisitio, aut inventio veritatis: ut in ea quisque proficiat* – "cercetarea sau descoperirea adevărului, așa încît oricine să tragă folos de pe urma lui" (*De civitate Dei,* XIX, 19). Deosebirea dintre ei nu este însă decît cea dintre doi gînditori creștini, unul format de filosofia greacă, altul de cea romană.

86. Evangheliile se ocupă de răul pe care îl aduc posesiunile pămîntești, nu de proslăvirea muncii sau a muncitorilor (vezi în special *Matei,* 6, 19–32, 19, 21–24; *Marcu,* 4, 19; *Luca,* 6, 20–34, 18, 22–25; *Faptele Apostolilor,* 4, 32–35).

nemurirea vieții, ci faptul că viața este bunul suprem. Și, cu toate că această convingere este neîndoielnic de origine creștină, pentru credința creștină ea nu este decît un fapt secundar, deși demn de remarcat. Pe deasupra, chiar dacă trecem cu vederea detaliile dogmei creștine, pentru a ține seama doar de tonalitatea generală a creștinismului, care vine din importanța credinței, e limpede că nimic nu ar fi mai dăunător pentru acest spirit decît spiritul de neîncredere și de suspiciune al epocii moderne. Cu siguranță, îndoiala carteziană nu și-a dovedit nicăieri într-un chip mai dezastruos și mai ireparabil eficacitatea decît în domeniul credinței religioase, unde a fost introdusă de Pascal și de Kierkegaard, cei mai mari gînditori religioși ai modernității. (Căci credința creștină nu a fost măcinată de ateismul secolului al XVIII-lea sau de materialismul celui de-al XIX-lea – argumentele lor sînt adesea vulgare și, în general, lesne de respins de către teologia tradițională –, ci mai degrabă de frămîntarea plină de îndoială cu privire la mîntuire, apărută la oamenii autentic religioși, în ochii cărora conținutul și făgăduința creștinismului tradițional deveniseră "absurde".)

Așa cum nu știm ce s-ar fi întîmplat dacă punctul arhimedic ar fi fost descoperit înainte de apariția creștinismului nu sîntem în măsură nici să stabilim care ar fi fost destinul creștinismului dacă marea trezire a Renașterii nu ar fi fost întreruptă de acest eveniment. Pînă la Galilei, toate căile păreau încă deschise. Dacă ne întoarcem înapoi cu gîndul la Leonardo, putem foarte bine să ne imaginăm că o revoluție tehnică ar fi pus oricum stăpînire pe evoluția umanității. Ea ar fi putut foarte bine să deschidă calea spre zbor, îndeplinirea unuia dintre cele mai vechi și mai statornice visuri ale omului, însă nu ne-ar fi introdus în univers; ar fi putut foarte bine să aducă cu sine unificarea pămîntului, însă nu ar fi avut nicidecum drept rezultat transformarea materiei în energie și aventura în universul microscopic. Singurul lucru de care putem fi siguri este că întîlnirea dintre două răsturnări, cea a ordinii dintre acțiune și contemplație și cea a ordinii dintre viață și lume, petrecută mai înainte, a devenit punctul de plecare al întregii evoluții moderne. Abia cînd *vita contemplativa* a încetat să mai fie un reper pentru ea, *vita activa* a putut să devină viață activă în înțelesul deplin al cuvîntului; și doar pentru că această viață activă a rămas legată de viață ca de singurul ei reper, viața ca atare, metabolismul dintre munca omului și natură, a putut să devină activă și să își arate întreaga rodnicie.

45

Victoria lui *animal laborans*

Victoria lui *animal laborans* nu ar fi fost niciodată desăvîrșită dacă procesul secularizării, pierderea modernă a credinței care a rezultat inevitabil din îndoiala carteziană, nu ar fi lipsit viața individuală de nemurirea ei, sau măcar de certitudinea nemuririi. Viața individuală a redevenit muritoare, la fel

de muritoare precum fusese în Antichitate, iar lumea chiar mai puțin stabilă, mai puțin durabilă și deci mai puțin sigură decît fusese în cursul erei creștine. Cînd a pierdut certitudinea lumii viitoare, omul modern a fost împins înapoi spre sine, iar nu spre lumea aceasta; departe de a crede că lumea este potențial nemuritoare, el nu mai era convins nici măcar de realitatea ei. Și, în măsura în care îi admitea realitatea, condus de optimismul lipsit de spirit critic și aparent netulburat al unei științe aflate într-un progres permanent, el se desprindea de Pămînt, îndepărtîndu-se cu mult mai mult decît îl îndepărtase vreodată orice preocupare creștină pentru lumea de dincolo. Oricare ar fi sensul obișnuit al cuvîntului "secular", el nu poate trimite în niciun fel, istoricește vorbind, la apartenența-la-lume; în orice caz, omul modern nu a cîștigat această lume atunci cînd a pierdut lumea cealaltă și, la drept vorbind, nu a cîștigat nici viața; el a fost împins înapoi spre viață, închis în interioritatea introspecției, unde punctul culminant al experienței îl constituiau procesele de calcul ale minții, goale de orice conținut, jocul minții cu ea însăși. Singurul conținut rămas îl formau poftele și dorințele, pornirile necugetate ale corpului său, pe care omul le-a confundat cu pasiunea și pe care le socotea "intratabile", deoarece și-a dat seama că nu le putea "raționaliza", adică nu le putea lua în calcul. Singurul lucru care rămînea acum potențial nemuritor, tot atît de nemuritor precum cetatea în Antichitate și viața individuală în Evul Mediu, era viața însăși, adică procesul vital, virtual etern, al speciei umane.

Am văzut mai devreme că, prin apariția societății, viața speciei a fost cea care s-a impus în cele din urmă. Teoretic, trecerea de la viața "egoistă" a individului, asupra căreia epoca modernă a stăruit la începuturile ei, la viața "socială" și la "omul socializat" (Marx), cărora li s-a acordat importanță mai tîrziu, s-a petrecut atunci cînd Marx a modificat convingerea rudimentară din economia clasică – după care toți oamenii, în măsura în care acționează, o fac din motive ce țin de interesul personal – punînd în loc forțe de interes care dau formă, pun în mișcare și conduc clasele societății, iar prin conflictele dintre ele conduc societatea ca întreg. Umanitatea socializată este acea stare a societății în care domnește numai un singur interes, iar subiectul acestui interes nu îl reprezintă nici omul, nici oamenii, ci fie clasele, fie specia umană. Important este că acum pînă și ultima urmă de acțiune prezentă în ceea ce făceau oamenii, motivul presupus de interesul personal, a dispărut. Nu a rămas decît o "forță naturală", forța însăși a procesului vieții, căreia toți oamenii și toate activitățile omenești îi sînt supuse deopotrivă ("însuși procesul gîndirii este un proces natural"[87]) și al cărei singur scop, presupunînd că ar avea unul, este supraviețuirea speciei animale numite om. Niciuna dintre facultățile superioare ale omului nu mai este acum necesară pentru a lega viața individului de cea a speciei; viața individuală devine parte a procesului vieții, iar individul nu mai trebuie decît să muncească, să asigure continuitatea propriei vieți și a vieții familiei lui. Ce nu se cere,

87. Dintr-o scrisoare adresată lui Kugelmann de Marx în iulie 1868.

ce nu este impus de metabolismul dintre viață și natură, fie este de prisos, fie nu se poate justifica decît ca particularitate a vieții omenești ce se deosebește de alte forme de viață animală – socotindu-se că Milton a scris *Paradisul pierdut* din aceleași motive și dintr-o pornire asemănătoare cu cele care constrîng viermele de mătase să producă mătasea.

Dacă am compara lumea modernă și lumea trecutului, pierderea de experiență umană pe care o antrenează această evoluție este extraordinar de izbitoare. Nu numai contemplația – ea nefiind nici măcar cea mai importantă victimă – a devenit o experiență cu totul lipsită de sens. Gîndirea însăși, devenind "calculul consecințelor", s-a transformat într-o funcție a creierului, pentru a se vedea mai apoi că instrumentele electronice îndeplinesc aceste funcții cu mult mai bine decît am fi putut noi să o facem vreodată. Acțiunea a ajuns să fie curînd înțeleasă, cum mai este și acum, aproape numai în termeni de producere și de fabricare, cu deosebirea că fabricarea, din cauza apartenenței-la-lume și a indiferenței față de viață ce îi sînt proprii, era privită acum doar ca o altă formă de muncă, o funcție mai complicată, însă nu mai misterioasă a procesului vieții.

Între timp, ne-am dovedit îndeajuns de iscusiți pentru a găsi căile de ușurare a trudei și a necazului vieții pînă acolo încît eliminarea muncii din sfera activităților omenești nu mai poate trece drept utopie. Căci încă de pe acum cuvîntul "muncă" a devenit prea mare, prea pretențios pentru ceea ce facem noi – sau credem că facem – în lumea în care am ajuns să trăim. Ultima fază a societății muncii, societatea de angajați, le cere membrilor săi o funcționare pur automată, ca și cum viața individuală ar fi fost înghițită în realitate de procesul general al vieții speciei, iar singura hotărîre activă care i se mai cere individului ar fi să își dea drumul, așa zicînd, să își abandoneze individualitatea, suferința și necazul vieții resimțite încă individual, și să accepte un tip de comportament buimac, "tranchilizat", funcțional. Neajunsul teoriilor behavioriste moderne nu constă în aceea că sînt false, ci că s-ar putea adeveri, reprezentînd de fapt cele mai bune conceptualizări cu putință ale anumitor tendințe evidente din societatea modernă. Ne putem ușor închipui cum epoca modernă – care a început printr-o dezlănțuire fără precedent și atît de promițătoare de activitate omenească – ar putea sfîrși în cea mai inertă, în cea mai sterilă pasivitate pe care istoria a cunoscut-o vreodată.

Sînt însă și alte semnale de alarmă, mai grave, că omul este pesemne dispus – și că într-adevăr se află pe punctul – să se transforme în acea specie animală din care, de la Darwin încoace, își închipuie că se trage. Dacă, în încheiere, ne întoarcem încă o dată la descoperirea punctului arhimedic și o aplicăm, așa cum Kafka ne-a prevenit să nu o facem, la omul însuși și la ceea ce face el pe acest pămînt, se vede numaidecît că toate activitățile omului, privite dintr-un punct de sprijin ales la o distanță îndeajuns de mare în univers, nu s-ar arăta drept activități de vreun fel oarecare, ci drept procese, astfel că, după cum spunea de curînd un om de știință, motorizarea modernă ar aduce cu un proces de mutație biologică în care corpurile omenești

încep treptat să se acopere de carapace de oțel. Pentru observatorul plasat în univers, o asemenea mutație nu ar fi nici mai misterioasă, nici mai puțin misterioasă decît mutația care se desfășoară în prezent sub ochii noștri în acele mici organisme vii pe care le-am combătut cu ajutorul antibioticelor și care, în chip misterios, dau naștere unor specii noi capabile să ne reziste. Cît de adînc este înrădăcinată folosirea punctului arhimedic împotriva noastră se poate vedea în chiar metaforele care domnesc în gîndirea științifică contemporană. Motivul pentru care oamenii de știință ne pot vorbi despre "viața" din atom – unde fiecare particulă este în aparență "liberă" să se comporte după cum dorește, legile care îi guvernează mișcările fiind aceleași legi statistice care, potrivit specialiștilor în științe sociale, guvernează comportamentul omenesc și obligă mulțimea să se comporte așa cum trebuie, indiferent cît de "liberă" poate părea în alegerile sale particula individuală – motivul, altfel spus, pentru care particula infinit de mică nu se aseamănă, în ce privește modelul de comportament, numai cu sistemul planetar, așa cum ni se înfățișează nouă, ci și cu modelele de viață și de comportament din societatea omenească, este desigur acela că noi privim această societate și trăim în ea ca și cum am fi tot atît de îndepărtați de propria existență pe cît sîntem de departe de ceea ce e infinit de mic și de ceea ce e infinit de mare, amîndouă fiind prea îndepărtate de noi pentru a fi experimentate, chiar dacă pot fi percepute cu ajutorul instrumentelor celor mai perfecționate.

Ceea ce nu înseamnă, se înțelege, că omul modern și-ar fi pierdut facultățile ori că ar fi pe punctul de a și le pierde. Indiferent de ceea ce sociologia, psihologia și antropologia ne spun despre "animalul social", oamenii persevereză în fabricare, producere și construire, cu toate că aceste facultăți se restrîng tot mai mult la îndemînări de artist, astfel că experiența apartenenței-la-lume, care le însoțește, scapă din ce în ce mai mult sferei experienței omenești obișnuite.[88]

Tot așa, capacitatea de acțiune, cel puțin în măsura în care putem declanșa procese, ne aparține încă, cu toate că ea a devenit privilegiul exclusiv al oamenilor de știință, care au extins domeniul treburilor omenești pînă la a înlătura străvechea linie de protecție care separa natura de lumea omenească. În fața unor asemenea realizări, obținute secole la rînd la adăpost de orice privire, în liniștea laboratoarelor, pare întru totul îndreptățit ca faptele oamenilor de știință să se dovedească a avea, în cele din urmă, mai multă actualitate, mai mare însemnătate politică decît activitățile administrative și diplomatice ale majorității așa-zișilor politicieni. Fără îndoială, nu e un

88. Firește, această apartenență-la-lume proprie activității artistului nu se schimbă dacă "o artă non-obiectivă" ia locul reprezentării obiectelor; a confunda această "non-obiectivitate" cu subiectivismul, în care artistul se simte chemat să "se exprime", să își exprime sentimentele subiective este tipic pentru șarlatani, nu pentru artiști. Artistul, indiferent că este pictor, sculptor, poet sau muzician, produce obiecte care aparțin lumii, iar reificarea sa nu are nimic în comun cu practica extrem de discutabilă și, în orice caz, cu totul neartistică a expresivității. Arta expresionistă este o contradicție în termeni, nu arta abstractă.

fapt lipsit de ironie că cei pe care opinia publică i-a socotit mereu drept cei mai puțin practici și cei mai puțin politici membri ai societății să se fi dovedit a fi singurii care știu încă cum să acționeze și cum să acționeze împreună. Căci primele lor organizații, pe care le-au întemeiat în secolul al XVII-lea, pentru a cuceri natura și unde și-au elaborat propriile criterii morale și propriul cod de onoare, nu numai că au supraviețuit tuturor neajunsurilor epocii moderne, ci au ajuns să alcătuiască unul din cele mai redutabile grupuri generatoare-de-putere din întreaga istorie. Totuși, întrucît acționează în natură din punctul de vedere al universului și nu înăuntrul rețelei de relații umane, acțiunea oamenilor de știință e lipsită de caracterul de dezvăluire al acțiunii, precum și de capacitatea de a da naștere unor povestiri și de a deveni istorică, cele două trăsături care formează împreună însuși izvorul de sens ce pătrunde în existența umană iluminînd-o. În această formă, de o importanță existențială extremă, acțiunea a devenit și ea o experiență rezervată unui grup restrîns de privilegiați, și acești privilegiați, care știu încă ce înseamnă să acționeze, se prea poate să fie chiar mai puțin numeroși decît artiștii, iar experiența lor chiar mai rară decît experiența autentică a lumii și a iubirii față de lume.

În sfîrșit, gîndirea – pe care noi, urmînd atît tradiția premodernă, cît și pe cea modernă, am lăsat-o în afara considerațiilor noastre legate de *vita activa* – este încă posibilă și neîndoielnic activă oriunde oamenii trăiesc în condiții de libertate politică. Din nefericire, și împotriva credinței obișnuite în proverbiala independență a gînditorilor, retrași în turnul lor de fildeș, nicio altă facultate omenească nu e atît de vulnerabilă, fiind de fapt cu mult mai ușor să acționezi în condiții de tiranie decît să gîndești. Despre gîndire ca experiență trăită s-a crezut mereu, pesemne fără temei, că le este cunoscută doar·celor puțini. Poate nu este exagerat să credem că acești puțini nu au devenit mai puțini în epoca noastră. Dacă s-a întîmplat sau nu așa este pesemne lipsit de importanță, sau de prea puțină importanță pentru viitorul lumii; nu este însă și pentru viitorul omului. Căci, dacă diversele activități ce țin de *vita activa* nu ar fi supuse niciunei alte probe decît experienței activității propriu-zise și nu ar fi măsurate decît după mărimea de activitate pură pe care o conțin, s-ar prea putea ca gîndirea ca atare să le întreacă pe toate. Oricine are o oarecare experiență în această privință știe cîtă dreptate avea Cato cînd a spus: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* – "NiciCînd nu face mai multe decît atunci cînd nu face nimic, niciCînd nu este mai puțin singur decît atunci cînd este singur".

Mulțumiri

Studiul de față își are originea într-o serie de prelegeri ținute sub auspiciile Fundației Charles R. Walgreen, în aprilie 1956 la Universitatea din Chicago, sub titlul de "Vita activa". În primele stadii ale lucrării, ce datează de la începutul anilor '50, mi s-a acordat o bursă de către Fundația Memorială Simon Guggenheim, iar la sfîrșit am primit un sprijin semnificativ printr-o bursă venită din partea Fundației Rockefeller. În toamna anului 1953, Seminarul de Critică "Christian Gauss" al Universității Princeton mi-a oferit prilejul de a prezenta cîteva dintre ideile mele într-o serie de prelegeri cu titlul "Karl Marx și tradiția gîndirii politice". Sînt în continuare recunoscătoare pentru îngăduința și încurajările cu care au fost întîmpinate aceste prime încercări, precum și pentru schimbul viu de idei cu autorii de aici și din străinătate, pentru care Seminarul, unic în această privință, oferă o excelentă tribună.

Rose Feitelson, cea care m-a sprijinit mereu de cînd am început să public în această țară, mi-a fost încă o dată de mare ajutor în pregătirea manuscrisului și a indexului. Dacă ar trebui să îmi arăt recunoștința pentru ceea ce a făcut vreme de doisprezece ani, aș fi cu totul neputincioasă.

Hannah Arendt

INDEX

absolutism, 39
Ahile, 27, 161, 162
agricultură, 78, 117
Allo, Bernard, 259
Ambrozie, 49
Anders, Günther, 126
animal rationale, 28, 73, 74, 143, 189, 233
Arhimede, 213, 215–217, 222
Aristarh din Samos, 214, 225
aristocrație, 10, 181
Aristotel, 17–19, 22, 23, 26–29, 36, 37, 51, 58, 64, 70–73, 83, 101, 103, 120, 132, 153, 161–165, 171, 172, 183, 184, 187, 190, 210, 225, 239, 248, 259
artă, 28, 38, 40, 48, 54, 70, 71, 78, 79, 82, 108, 109, 121, 125, 130, 131, 140–142, 152, 156, 157, 169, 172, 174, 187, 188, 191, 221, 224, 245, 264
arte liberale și servile, 71, 78, 79, 108
Ashley, Winston, 26, 35, 40, 58, 59, 61, 100, 103, 134, 137, 138
astrofizică, 213, 215, 217, 219, 222, 256
Atena, 30, 36, 53, 54, 59, 110, 111, 162, 164,
Augustin, 14, 15, 17, 18, 20, 49, 54, 65, 149, 190, 208, 230, 259, 260
automatizare, 7, 124–126
Avraam, 201

Babilon, 162
Barrow, R. H., 30, 33, 38, 46, 50, 56, 58, 59, 101, 108, 124
Beccaria, Cesare, 252
behaviorism, 41, 263
Bell, Daniel, 125
Bellarmine, cardinalul, 214, 217
Benedict, 259
Bentham, Jeremy, 252–254
Bergson, Henri, 99, 115, 144, 250, 256
Berth, Édouard, 99, 250
birocrație, 39, 42, 80
Biserica Catolică, 34, 161, 214, 228
Bodin, Jean, 60, 153
Borne, Étienne, 259
Brizon, Pierre, 59, 64, 135
Brochard, V., 96
Bronowski, J., 218, 223, 229, 250
Bruno, Giordano, 213, 214
Buber, Martin, 91
Bücher, Karl, 122, 123
Burckhardt, Jacob, 28, 71
Buridan, Jean, 138
Burtt, E. A., 97, 214, 215, 218

Caligula, 109
Calvin, 209
Capelle, C., 158
capitalism, 59, 111, 135, 136, 138, 181, 208, 209
caritate, 49, 65
Cassirer, Ernst, 130, 217, 234, 235
Cato, 265
Chenu, M. D., 119
Chroust, Anton-Hermann, 49
Cicero, 56, 59, 74, 78, 79, 94, 96, 153, 257
clasă muncitoare, 43, 44, 59, 64, 89, 100, 106, 108, 109, 178–182, 210
Cleeton, Glen W., 107
Code Napoléon, 59
conformism, 38–41, 43, 52, 177
Constant, Benjamin, 69
contemplație, 18–21, 23, 24, 28, 64, 74, 123, 171, 188, 191, 225, 238, 239, 242, 246–251, 256, 260, 261, 263
Copernic, 213, 214, 217, 225
Cornford, F. M., 21, 120
Contra-Reformă, 209
creștinism, 50, 54, 65, 109, 200, 249, 257, 258, 260, 261
cunoaștere, 7, 16, 56, 97, 142, 152, 183, 185–187, 214, 215, 218, 221, 225–227, 230–236, 238, 241–244, 246, 247
curaj, 35, 36, 42, 86, 156, 213, 241

Dante, 147, 173
Darwin, Charles, 98, 263
Dautry, Jean, 75
Decalog, 57, 258
Delaruelle, Étienne, 123, 260
De Man, Hendrik, 118, 122, 123
democrație, 109, 182–184
Democrit, 142, 171, 172, 214, 226
Demostene, 27, 57
Descartes, René, 97, 205, 206, 209, 218, 219, 223–234, 241, 245
despotism, 18, 28, 30, 39, 41, 60, 108, 134, 183, 168
Diebold, John, 124–126

Dinesen, Isak, 96, 142, 175
Diocleţian, 79
diviziunea muncii, 44, 45, 74, 76, 77, 100, 104, 105, 135, 143, 177
Dolléans, Édouard, 111
dramă, 156, 171
Dunkmann, Karl, 87

Ebeling, Heinrich, 198
economie, ştiinţa despre, 30, 40, 42, 43, 98, 139
Eddington, Arthur S., 215
egalitate, 33, 38–40, 45, 49, 107, 147, 177, 178, 250, 256
Einstein, Albert, 217, 235
Endemann, W., 59
Engels, Friedrich, 74, 76, 98, 109, 131, 138, 210
Epicur, 96
epicurism, 194, 253, 254
epistemologie, 224, 241
eternitate, 19, 21, 23, 51
etimologie: a acţiunii, 148, 157; a fabricării, 115; a lucrului, 69, 70; a muncii, 44, 70, 71, 87, 177; a naturii, 126; a obiectului, 116; a lui *polis,* 57; a puterii, 166; a societăţii, 26; a lui *town,* 57; a lui *urbs,* 57
Euripide, 73
Evul Mediu, 17, 31, 34, 40, 49, 58, 59, 79, 111, 138, 174, 190, 213, 241, 262
existenţialism, 224, 256
expropriere, 55, 59, 63, 93, 205, 208–212, 218

Faulkner, William, 151
Fèbre, Lucien, 70, 260
femei, 14, 31, 44, 45, 64, 73, 185
fericire, 32, 48, 66, 91–93, 96, 102, 111, 112, 118, 161, 194, 200, 249, 252–255
feudalism, 30, 34
Fidias, 80
filosofie politică, 8, 28, 36, 49, 57, 132, 149, 154, 170–172, 184, 186, 187, 190, 205, 245–247
fizică, 213, 216, 218, 219, 230, 232, 235–237, 243, 256
fiziocraţi, 75
Frank, Philipp, 214, 234
Franklin, Benjamin, 121, 133
Friedmann, Georges, 107, 119, 122, 125
frumuseţe, 17, 19, 20, 127, 144, 186, 187, 217, 249
Fustel de Coulanges, N.D., 19,, 26

Galiani, Abbey, 137
Galileo Galilei, 97, 205, 212–217, 222–226, 240–242, 249, 255, 261
Gehlen, Arnold, 148
Genelli, R. P., 125, 177
geniu, 174, 175, 177
Germania, 208, 209
Gerson, Jean Charles, 139
Gini, Corrado, 107
gîndire, 8–10, 13–16, 19–21, 23, 24, 26–30, 32, 33, 35, 55, 66, 67, 69, 74, 75, 78, 81, 82, 89–91, 107, 119, 130, 140, 143, 171, 182, 185, 186, 188–190, 192–195, 197, 201, 203, 210, 213, 218, 223–226, 230, 236, 237, 239 241, 246, 250, 262, 264, 265
Goethe, Johann Wolfgang, 47
Graves, Robert, 27
Grimm, Jacob şi Wilhelm, 70, 142
guvernare, 21, 27, 31, 32, 34, 36, 39, 42, 54, 60–62, 69, 85, 93, 109, 129, 131–133, 139, 159, 166, 168, 179, 183–184, 187, 188, 190, 196, 198, 201, 211, 226, 229, 231, 235, 240, 245, 264

Halbwachs, M., 176
Halévy, Élie, 252–254
Harder, Richard, 72
hedonism, 47, 253, 254
Hegel, G. W. F., 74, 210, 226, 241, 246
Heichelheim, Fritz, 71, 183
Heisenberg, Werner, 128, 215, 216, 222, 235, 236
Helvétius, 252, 254
Henry, François, 259
Heraclit, 22, 56, 132, 152, 165
Hercule, 86
Herkner, H., 111
Herodot, 21, 22, 101
Herzog-Hauser, G., 45, 62
Hesiod, 25, 27, 45, 71, 72, 91, 110
Hinton, R. W. K., 60
Hobbes, Thomas, 31, 32, 51, 144, 169, 205, 224, 233, 245, 246
Hölderlin, Friedrich, 27
Homer, 22, 27, 35, 40, 45, 71, 72, 110, 142, 156, 158, 165, 170, 183, 240
Hume, David, 75, 144, 253, 255

idealism, 224, 240
Imperiul roman, 24, 34, 36, 50, 65, 73, 79, 108, 109
instrumente; vezi unelte, 40, 49, 73, 94, 102, 103, 105, 109, 119, 121–123, 125, 127–132, 139, 141, 144, 145, 166, 185,

188, 189, 198, 206, 212, 215, 217–219, 225–229, 235–229, 235, 236, 238, 242, 245, 250, 251, 260, 263, 264
intimitate, 37, 38, 46, 47, 61–63, 174, 200
introspecție, 98, 99, 224, 230–232, 241, 244–246, 252, 253, 255, 256, 262
istorie, 7, 10, 11, 13, 14, 17, 20, 25, 26, 27, 36, 37, 40, 41, 49, 55, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 66, 68, 69, 74–76, 79, 83, 89, 90, 91, 98, 99, 106, 108, 109, 119, 124, 125, 133, 134, 151, 154, 155, 158, 160, 162, 164–166, 168, 170, 177, 179–182, 188, 189, 191–193, 198, 203, 206, 208–211, 213–216, 218, 224, 228, 238, 240–246, 251, 252, 255, 257, 263, 265
Isus din Nazaret, 13, 14, 65, 66, 197–199, 215, 260
iubire, a iubi, 18, 20, 49, 66, 67, 163, 187, 199–201, 217, 218, 248, 265

înstrăinare, 9, 65, 77, 102, 136, 173, 207–210, 212, 216, 218, 224, 246, 251, 252

Jaeger, Werner, 26, 187
Jaspers, Karl, 206, 223
joc, 106, 107

Kafka, Franz, 205, 263
Kant, Immanuel, 57, 130–132, 194, 199, 224, 235, 241, 242
Kautsky, Karl, 89
Kepler, Johannes, 213, 214
Kerenyi, Karl, 56
Kierkegaard, Sören, 226, 241, 256, 261
Kluge/Götze, 45, 142
Koyré, Alexandre, 205, 213, 214, 229

Lacroix, Jean, 119
Lafleur, Laurence G., 252
Landshut, Siegfried, 42
Leclercq, Jacques, 91, 107, 259
Leclercq, Jean, 115
lege, 56, 57, 159, 160, 162, 163, 1665
Leibniz, G. W., 220, 231
Leonardo da Vinci, 47, 231, 261
Lessing, G. E., 129
Levasseur, E., 34, 50, 55, 111, 135
libertate, 89, 90, 98,–100, 102, 108, 109, 149, 156, 178, 180, 186, 193, 194, 198, 199, 201
Lipmann, Otto, 107
Livius, 26, 57
Locke, John, 31, 662, 69, 70, 82, 85, 87–90, 95, 98, 112, 115, 130, 137, 138
Loening, Edgar, 79, 108
Lucreţiu, 96, 97
Luther, Martin, 59, 118, 205, 208

Machiavelli, Niccolò, 35, 67, 68
Madison, James, 93
Marshall, Alfred, 137
Marx, Karl, 17, 20, 31, 33, 40–42, 54, 60–63, 69, 74–78, 80, 85, 87–93, 96, 98–100, 107, 110, 111, 115, 120, 131, 133, 136, 138, 144, 153, 174, 177, 189, 198, 210, 211, 226, 250, 256, 262, 265
mașini, 103, 105, 106, 110, 111, 122–125, 127, 128, 135, 136, 143, 216
materialism, 77, 153, 224, 248, 255, 251
matematică, 213, 214, 218–220, 233–236, 238. 253, 254
Meyer, Eduard, 36
Michelson, experimentul lui, 242
Milton, John, 85, 263
Minkowski, Hermann, 235
Mirabeau, marchizul de, 75
misterele eleusine, 56
mișcarea muncitorească, 111, 176, 178, 180–182
moarte, 14, 21–23, 47, 60, 73, 83, 91, 92, 100, 101, 141, 145, 154, 161, 178, 197, 203, 219, 240, 257, 258
Mommsen, Theodor, 27, 63
monarhie,159, 183, 184
Montesquieu, Charles, baronul de, 159, 168
mortalitate, 14, 16, 192, 203
Müller, Karl, 259
muzică, 38, 71, 80, 141, 264
Myrdal, Gunnar, 30, 22, 42, 138

naștere, 14, 21, 27, 31, 40, 45, 55, 56, 68, 81–84, 91, 100, 102, 104, 106, 138, 139, 145, 148, 149, 154, 158, 159, 170, 173, 203, 211, 212, 258,
natalitate, 14, 16, 149, 159, 203
Nattermann, J. Chr., 91
Naville, Pierre, 84
nemurire, 21–24, 50, 51, 92, 104, 140, 142, 144, 192, 214, 248, 249, 257, 258, 261
Neurath, Otto, 71, 79
Newton, Isaac, 217, 218, 222–224
Nicolaus Cusanus, 213, 215
Nietzsche, Friedrich, 20, 83, 99, 129, 144, 169, 192, 202, 215, 231, 240, 241
Nitti, F., 107
Noul Testament, 259

Oakeshott, Michael, 245
O'Brien, George, 137, 139
ohlocrație, 169

Onians, R. B., 57
oraș-stat, 18, 19, 23, 26, 27, 29, 30, 33, 40, 41, 57, 58, 71, 72, 101, 110, 162, 164, 165, 167, 185
ordine monastice, 49, 59
Osiander din Nürnberg, 271

Paine, Thomas, 93
Park, M. E., 59
Pascal, Blaise, 227, 241, 261
Pavel, apostolul, 13, 14, 49, 257, 259
Peisistratos, 183
Periandros, 183
Pericle, 21, 111, 157, 164, 170, 171
Pindar, 22, 56
Pitagora, 120, 224
Platon, 16, 18, 10, 22, 23, 25–28, 31, 34–37, 66, 72, 94, 96, 100, 107, 108, 110 120, 121, 132, 133, 139, 144, 145, 149, 153–157, 162, 172, 183–188, 190, 193, 196, 218, 219, 225, 239, 240, 247,
plăcere, 17, 18, 22, 46, 51, 92, 95, 96, 101, 107, 118, 119, 122, 130, 131, 147, 177, 208, 210, 249, 252–255
Pliniu cel Tînăr, 53, 101
Plutarh, 27, 31
poezie, 38, 48, 51, 52, 71, 82, 141, 142, 157, 199
polis; vezi oraș-stat, 17, 18, 20, 21, 23, 26–32, 35–37, 40, 41, 51, 54, 57, 70–72, 133, 152, 162–165, 170, 171, 185, 247, 257
pozitivism, 224
pragmatism, 224
Primul Război Mondial, 151
procreație, 22, 31, 76, 90, 91, 99, 102
proprietate, 31, 53, 55, –64, 87, 89, 93, 94, 98, 107, 133, 159, 180, 182, 191, 208, 209, 211, 212
Protagoras, 132, 133, 139, 145
protestantism, 45, 208
Proudhon, P. J., 59
punct arhimedic, 16, 205, 212, 216, 217, 220, 221, 223, 233, 234, 236, 237, 244, 260,–264
puritanism, 254
putere, 7, 9, 28,–30, 32–34, 37, 39, 48, 49, 54, 68, 76, 80, 89, 90, 97, 102, 104, 110, 118, 120, 122–125, 128, 129, 136, 143, 157, 158, 160, 166–170, 174, 179–184, 186, 191, 192, 194–203, 208, 210, 214–218, 220, 221, 223, 233, 237, 255, 265

raționalism, 217, 246
Reforma, 59, 205,–207, 209
regalitate, 183
Rembrandt, 47
Renaștere, 71, 174, 206, 213, 217, 227, 261
retorică, 28
Revoluția Americană, 189
Revoluția Franceză, 181, 205
Revoluția industrială, 44, 102, 105, 111, 123, 124, 210
Revoluția Maghiară, 178–180, 182
Revoluția Rusă, 179
Ricardo, David, 138
Riesman, David, 53
Rilke, Rainer Maria, 47, 141
Roma, 27, 30, 36, 38, 46, 50, 54, 56, 58, 59, 79, 101, 124, 161, 162, 180
romantism, 38
Rosenzweig, Franz, 91
Rousseau, Jean-Jacques, 38, 39, 69
Russell, Bertrand, 215

Sambursky, S., 214
sărăcie, 45, 55–57, 59, 62, 92, 94, 108, 211
Schachermeyr, M. F., 162
Schelsky, Helmut, 107
Schlaifer, Robert, 35, 72,
Schlatter, Richard, 94
Schopp, Joseph, 122
Schrödinger, Erwin, 8, 236, 237
Schuhl, P.-M., 213
Schulze-Delitzsch, 84
scienza nouva, 205
sclavie, 17, 32, 35, 36, 50, 72, 73, 75, 80, 90, 95, 96, 100–102, 108, 109, 178, 182
scolastică, 118, 217, 239
sculptură, 71, 81, 131, 141
Seneca, 26, 29, 35, 38, 100, 180
senzualism, 47, 96, 234, 254
Sewall, Hannah R., 137
Simon, Yves, 119
simțul comun, 130, 173, 226, 228, 233
simțuri, 46, 96, 97, 101, 105, 120, 173, 207, 212, 214216, 220, 225–228, 230, 231, 233, 236, 237, 241, 245, 246, 254
sindicate, 104, 179
Smith, Adam, 33, 40, 51, 74–76, 80, 87–89, 93, 113, 115, 134–137, 155, 172, 174, 177, 182
Soboul, A., 181
socialism, 41, 63, 93, 77
societate, 9, 10, 26, 30, 31, 33, 35, 39, 42–44, 46, 48, 53, 59, 60, 63, 76, 77, 79, 80, 90, 91, 93, 98–100, 102, 104, 106, 107, 109, 112, 113, 122, 128, 129,

135, 136, 1390, 169, 172, 174, 175, 177, 179–182, 189, 210, 211, 223, 229, 260, 262–264
societate de masă, 39, 43, 48, 52, 53, 181
societate fără clase, 109
Societatea regală, 223
Socrate, 17, 21–23, 36, 66, 72, 120, 152, 156, 203, 239, 247
sofiști, 22
Sofocle, 161
Solon, 30, 35, 71
Sorel, Georges, 99, 250
Sparta, 33
Spinoza, Baruch, 224
statistică, 40, 41, 149, 264
stat-națiune, 29, 30, 39, 42, 211, 212
stoicism, 36, 193, 194, 254
suferință, 45, 47, 70, 80, 96, 97, 107, 101, 105, 110, 112, 113, 119, 145, 159, 465, 169, 245, 252, 253–255, 263
Sullivan, G. W. N., 215, 220

știință, 7–10, 16, 30, 36, 40, 42, 43, 46, 48, 54, 90, 94, 98, 119, 134, 139, 142, 143, 148, 185, 191, 192, 196, 203, 205, 206, 213–215, 217–226, 228–230, 232, 234–237, 239, 241–245, 247, 250, 251, 253,, 254, 256, 263–265
științe ale naturii, 8, 16, 46, 90, 998, 191, 196, 203, 213, 215, 217, 221–223, 230, 236, 243–245, 250, 256
știință nucleară, 7, 125, 126

Talmud, 66
Tartaglia, Niccolò, 205
teatru, 156, 157
tehnologie, 124–128, 196, 221, 236, 238, 242
telescop, 205, 212–214, 216, 225, 231, 238
teodicee, 231, 232
teorii despre muncă, 69, 85, 106, 107, 117
Tertulian, 49, 65
Thielicke, 123
Tilgher, Adriano, 75, 99, 250
timp liber, 71, 110, 111
tiranie, 59, 168, 169, 183, 184, 265
Tocqueville, Alexis de, 38
Toma d'Aquino, 18–20, 23, 26, 29, 49, 137, 259, 260
tortură, 70, 108
totalitarism, 179
Touraine, Alain, 178
Traian, 109
Trier, Jost, 134, 177
Tucidide, 164, 170, 171, 183

unelte, 58, 100–103, 105, 118, 121–124, 126–128, 130, 133, 190, 195, 206, 236, 238, 242, 243, 248, 250, 252, 253
Uniunea Sovietică, 179
utilitarism, 41, 127, 129, 130, 132, 252

Valéry, Paul, 175
valoare, 61, 75, 80, 88, 89, 113, 115, 127, 130, 131, 133, 136–139, 178, 181, 192, 252
Veblen, Thorstein, 87, 100, 134
Vechiul Testament, 91, 118
Vergiliu, 36
Vernant, J.-P., 45, 71
Vico, Jean-Baptiste, 192, 233, 244, 245
violență, 28, 31, 32, 100, 101, 108, 109, 117, 118, 128, 150, 151, 166–169, 188, 189, 196, 227, 249
von Braun, Werner, 191
von Fritz, Kurt, 120
von Weizsäcker, Viktor, 164, 176
Vontobel, Klara, 45
vorbire, 8, 9, 19, 27–29, 33, 41, 45, 46, 81–83, 120, 145, 147–157, 160, 161, 164–166, 168–174, 178, 182, 195, 200, 202, 203, 239
Vuillemin, Jules, 89, 250

Walker, Charles R., 135
Wallon, H., 29, 34, 64, 79, 108, 109
Weber, Max, 36, 58, 101, 104, 176, 207–209, 228
Weil, Simone, 110, 236
Weisskopf, Walter A., 138
Westermann, William L., 17, 53, 54, 108, 178, 180
Whitehead, Alfred N., 212, 217, 2220, 223, 232, 233, 239, 242, 243
Wilson, Edmund, 90

Xenofon, 32, 33, 44, 72, 152, 183

zoroastrism, 228

CUPRINS

NOTA TRADUCĂTORILOR 5

PROLOG 7

I. CONDIŢIA UMANĂ 13

1. *Vita activa* şi condiţia umană 13
2. Termenul *vita activa* 16
3. Eternitate *versus* nemurire 21

II. DOMENIUL PUBLIC ŞI CEL PRIVAT 25

4. Omul: animal social sau animal politic 25
5. *Polis*-ul şi locuinţa domestică 29
6. Ascensiunea socialului 37
7. Domeniul public: ceea ce e comun 46
8. Domeniul privat: proprietatea 53
9. Socialul şi privatul 60
10. Locul activităţilor omeneşti 64

III. MUNCA 69

11. "Munca trupului nostru şi lucrul mîinilor noastre" 69
12. Caracterul-de-obiect al lumii 80
13. Munca şi viaţa 82
14. Munca şi rodnicia 87
15. Caracterul privat al proprietăţii şi al bogăţiei 93
16. Instrumentele lucrului şi diviziunea muncii 100
17. O societate de consumatori 106

IV. LUCRUL 115

18. Durabilitatea lumii 115
19. Reificarea 117
20. Instrumentalitatea şi *animal laborans* 121
21. Instrumentalitatea şi *homo faber* 128
22. Piaţa de schimb 133
23. Permanenţa lumii şi lucrarea artistică 139

V. Acţiunea 147

24. Dezvăluirea agentului în vorbire şi în acţiune 147
25. Reţeaua relaţiilor şi povestirile puse în scenă 152
26. Fragilitatea treburilor omeneşti 157
27. Soluţia greacă 160
28. Puterea şi spaţiul înfăţişării 166
29. *Homo faber* şi spaţiul înfăţişării 172
30. Mişcarea muncitorească 176
31. Înlocuirea tradiţională a acţiunii cu fabricarea 182
32. Acţiunea ca proces 190
33. Ireversibilul şi puterea de a ierta 195
34. Neprevăzutul şi puterea promisiunii 201

VI. *Vita activa* şi epoca modernă 205

35. Înstrăinarea de lume 205
36. Descoperirea punctului arhimedic 212
37. Ştiinţă universală *versus* ştiinţe ale naturii 221
38. Apariţia îndoielii carteziene 225
39. Introspecţia şi pierderea simţului comun 230
40. Gîndirea şi concepţia modernă despre lume 234
41. Răsturnarea ordinii dintre contemplaţie şi acţiune 237
42. Răsturnarea din *vita activa* şi izbînda lui *homo faber* 242
43. Înfrîngerea lui *homo faber* şi principiul fericirii 249
44. Viaţa ca bun suprem 256
45. Victoria lui *animal laborans* 261

Mulţumiri 267

Index 269